الاجتهاد

٧

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

الملف

المدينة والدولة في المجال الحضاري العربي الإسلامي (٢)

صالح أحمد العلي — رضوان السيد — عبد العزيز المقالح — بابر يوهنسن
طه الولي — علي زيعور — محمد بدوي — أ. ج. لوندين
ادمون بيرغ — نوري العلواني — خالد زيادة — حسين العمري
محمد السماك

دار الاجتهاد
بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد السابع
السنة الثانية
ربيع ١٩٩٠م / ١٤١٠هـ

رئيسا التحرير
الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول
محمد السماك

تصدر عن :
دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر
ص.ب ٥٥٨١١٠٠/١٤ - بيروت - لبنان - تلفون : ٨٦٦٦٦٦
تلكس PAPCO ٢٢٦٢٢ _ LE

التوزيع في الوطن العربي وكافة أنحاء العالم:



ص.ب ٥٩٥٧ ـ ١٣ بيروت ـ لبنان
برقياً: معينكولت

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات
في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية
١٠٠ دولار أميركي

ـ الأفراد:
في أقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر «شركة المعين للثقافة والخدمات»
Al Mueen For Culture & Services

٢ ـ او بتحويل الى العنوان التالي:
حساب «شركة المعين للثقافة والخدمات»
رقم ١٦ ٢٦ ٨٥٠ ٤٠٦ ٠٠٢ ٠٤ دولار أميركي
Account «Al Mueen For Culture & Services»
No. 04 002 406 850 26 16 in US Dollars
بنك بيروت للتجارة ـ فرع الحمراء
صندوق بريد ١١٠٢١٦ ـ بيروت ـ لبنان
Banque Beyrouth pour le Commerce-Branche Hamra
P.O.Box 110216 Beirut-Lebanon.
Tlx. BECOBA 21457 LE.

ثبت الموضوعات

وحدة اليمن .. ووحدة الأمــة

التحــــرير

I

. . . وأُعلنت الوحدة من عدن يوم الثاني والعشرين مايو (أيار) ١٩٩٠ بين شطري اليمن. وحدةٌ أُعِـدَّ لها منـذ العام ١٩٨٧ بـإخلاص وجـدية؛ فجـاءت أخيـراً مصحِّحةً لما يزيـد على القـرنين من الانقسـام؛ بدأ قبـل الـبريـطانيـين، واستغلّه البريطانيون، وأُخرجوا عام ١٩٦٦ دون أن يخرج التشرذُم الـذي تفاقم في السبعينـات والثمانينـات، وأدّى إلى حروبٍ ونـزاعاتٍ متصلة ـ كـانت تبـدأ بـاسم الوحـدة، وتستمر بـاسمها، وتعقبهـا دائماً اتفـاقياتٌ للوحـدة الفوريـة أو الوحدة المدروسة أو الوحدة الواعية أو الوحدة التقدمية. . إلى ما لا نهاية لـذلك من تسميـات كان من سـوء حظّ الإخوة بـاليمن استيرادهـا أو أكثرهـا من عنـد القوميين ببلاد الشام. موطن نشوء الفكر القومي العـربي، والموطن الأكثر دلالة على خيبات القوميين (لا النظرية القومية المشرقية كما يحب إخواننا المغـاربة دائـماً أن يؤكّدوا!)، وفشلهم، وتقلباتهم.

بـدت الوحـدةُ من صنعاء وعـدن الشيء الأكثر اعتيـاديـة وطبيعيـة. فمنـذ اتجهت القيـادتان في الشـطرين للعمل بـإخلاص من أجـل الـوحـدة زالت كُـلُّ العقبات: الخارجية والداخلية. فالقائد والمسؤول يضع العقبـات والمصاعب في حسـابه؛ لكنـه لا يعملُ عـلى أساس أن عقبـاتٍ ستحول دون إنجـاز العمـل.

والعقبات الداخلية بالذات هي من ذلك النوع الذي يكون بين أي نظامين سياسيين في العالم. ولم تسمح القيادتان اليمنيتان بالاتجار بها على طريقتنا نحن قوميّي المشرق: بين الرأسمالية والاشتراكية، وبين الديمقراطية البرجوازية، والديمقراطية الاشتراكية. لقد توافرت الإرادة لدى قادة اليمن فتضاءلت حسابات الربح والخسارة على المستوى الشخصي، وهي الحسابات التي كانت وراء فشل أهل المشرق، وأهل المغرب، العربيين في وحداتهم ومحاولاتهم الوحدوية ـ وليس كما زعموا دائماً اختلاف الأنظمة الاقتصادية والسياسية. وتوافرت لدى قادة اليمن إرادة التوحُّد فلم يستخفُّوا بالعقبات الخارجية بل هبّوا متعاونين للتهدئة والإقناع والوعد برعاية المصالح، وأنهم لا يفعلون أمراً إدًّا إنما يصحّحون وضعاً سيئاً وداخلياً؛ وهو تصحيحٌ لا يضرّ بأحدٍ ولا يهدِّدُ أحداً.

II

وقامت الجمهورية اليمنية لتظلّ اليمن كما كانت: يمن العروبة والإسلام. فما من بلدٍ عربيٍّ إلّا وكان اليمنيون ممن فتحوه أو شكّلوا نسبةً مهمة من سكّانه. إنهم يرون أنهم أصل العرب، ومادة الإسلام. ولذا فعلوا اليوم، ما فعلوه في الانطلاقة العربية الإسلامية الأولى. يومها قادوا جحافل الإسلام الخارجة للاكتساح والاستيعاب والتعريب. واليوم يعودون ليقودوا العرب في عملية التوحُّد والتحرر. وهم يفعلون ذلك لأنهم العربُ العاربة؛ فلا يتنكرون للتاريخ، ولا يقعدون على ضيم، ولا يرضون أن يأتوا لاحقين. ليست هناك نظرياتٌ قوميةٌ جديدةٌ لديهم، ولا حديثٌ عن وعي جديد. إنها طبيعةُ الأمور، وضرورات الساعة، وأشواق الماضي والمستقبل. فالشعب اليمني شعبٌ واحدٌ منذ كان، ولم يتغير من ذلك شيءٌ رغم الاستعمار والروح المتشرذمة في الستينات والسبعينات. كُلُّ ما في الأمر أن القيادات كانت تخشى من الوحدة على مصالحها الخاصة. وهذه القيادات تجاوزت ذلك كلّه في النصف الثاني من الثمانينات؛ فانتهت كُلُّ الإشكالات أو كادت فوراً مما يدلُّ على أن حديث المشارقة والمغاربة عن استتباب القطرية، والتقسيمات الدولية؛ كُلُّ ذلك لا معنى له إذا وُضعت في المقدمة وحدة الشعب والوطن والأمة وليس استمرار هذا السلطان أو ذاك.

تطلعون، أيها الإخوة اليمنيون، يا شموس العزة والكرامة، وسط سواد الليل وعتمته، فتضيئون للأمة الطريق، وتضعون لها صُوى وأعلام المستقبل الذي صار حاضراً. تثأرون لتخلّف وهزائم وإحباطات مائتي عامٍ أو تزيد. تحتضنون جناح الوطن العربي من جهتكم؛ هذا الجناح الذي رابطتم فيه وله آلاف السنين، من أجل أن تبقوا كراماً، وتبقوا أعزة، وتبقوا عرباً. تضربون المثَلَ للعرب الآخرين بالفعل، وتُقِلّونَ الكلام والتنظير، وتتقدمون لتضعوا الأساس المتين لبداية تحقّق مشروع الأمة في حقبتها الحديثة: التوحّد في دولة. المشروع الذي حاوله جمال عبد الناصر وحالت دونه الحوائل. المشروع الذي غاب فضاعت فلسطين، وضاع لبنان أو يكاد. مشروعكم ومشروعنا من أجل الاستقلال والتحرر، ورفع الرأس، والخلاص من الكابوس.

أيها الإخوة اليمنيون!

لتبقَ الأمة. ولتبق الوحدة. وليبق اليمن السعيد، يمن الدولة التي تحمي ولا تهدّد، وتصون ولا تبدّد، تشدّ أزر الصديق، وتردّ كيد العدوّ... وتقودُ العرب إلى مدارج الحرية والكرامة والوحدة.



المدينة والدولة في المجال الحضاري العربي الإسلامي

التحرير

I

يستطيع المتتبع للرؤى المتكاملة للوجود المديني في الإسلام الوسيط، أن يميّز أربعاً منها هي: رؤية الفلاسفة، ورؤية الجغرافيين، ورؤية الفقهاء، والرؤية التوفيقية. أما الفلاسفةُ الإسلاميون فينظرون في ذلك إلى أفلاطون وأرسطو؛ والأول بوجهٍ خاص فتعني المدينةُ عندهم ما تعنيه الـ Polisعند اليونان أي المدينة/الدولة. لكنهم في محاولتهم لتعريب التصورات اليونانية غير الواضحة في أذهانهم وأسلمتها؛ يخرجون بتصوُّرٍ جامدٍ خلاصتُهُ أنّ الوجود المديني بل البشري الذي يريد بلوغ «المدينة الفاضلة» لا طريقَ له إلى ذلك إلاّ بالخضوع لحكيمٍ أو ملكٍ يلتمسُ الحكمة. وهذه ليست رؤيةً للوجود المديني، بل رؤيةٌ للسلطة السياسية الصالحة لإبلاغ البشر درجة الفضل والكمال. وأمّا الجغرافيون المسلمون الذين تخلّصوا من تأثيرات نظرات الأفلاك والأقاليم السبعة فهم يتتبعون المدن الإسلامية من الناحية الواقعية كما شاهدوها منذ القرن الرابع الهجري في فئاتها الشعبية، وأوقافها، وحيواتها العامّة، وتراتبيتها السياسية، ومذاهبها الدينية، وموقعها الجغرافي وأثر ذلك على حياتيها السياسية والاقتصادية؛ وأخيراً مزاج سكّانها. وتركّز الرؤيةُ الفقهيةُ على المعنى الديني/السياسي للمدينة. فمما له دلالته أن تُبحث تعريفات المدينة، وماهياتها،

لدى الفقهاء في باب صلاة الجمعة من حيث إنّ الجمعة لا تُقامُ إلاّ في المصر لدى بعض الفقهاء القُدامى من مثل أبي حنيفة ومالك بن أنس وسفيان الثوري. وبذلك يلتقي الديني بالسياسي في عدة مواطن عند الفقهاء تبدأ كلُّها باشتراط وجود المصر، أي المدينة الجامعة؛ فيُقال مَثلاً إنّ من شروط الجمعة بعد المصر أن تكون إقامتها بإذن الإمام أو نائبه، ثم يقالُ إنّ من شروط كون المصر مصراً أن يكونَ فيه والٍ وقاضٍ. وجاءت الرؤية التوفيقية على أيدي الماوردي (ـ ٤٥٠ هـ) والطرطوشي (ـ ٥٢٠ هـ) وابن خلدون (ـ ٨٠٨ هـ) لتقيم توازُناً بين مدينة الجغرافيين، ومدينة الفقهاء، مع تأثُرٍ ببعض المأثورات الكلاسيكية. وهكذا تحدّث هؤلاء طويلاً عن «الشروط الطبيعية» لقيام المدينة وهي تشمل الموقع، والموارد، والبنية الداخلية. ولم ينسوا الشروط السياسية، أي علاقة المدينة بالدولة؛ فتفاوتت آراؤهم في مدى التلازُم؛ لكن أحداً منهم لم ينكر تلك العلاقة أو يقلّل من شأنها.

II

فإذا تأمّلنا هذه الرؤى من حيث علاقة المدينة بالدولة تبيّن لنا أنّ الفلاسفة في الحقيقة لا يرون غير الدولة المشخصنة بالسلطان أو الملك الحكيم أو الفاضل الكامل. فلا مكان للمدينة ومجتمعها وناسِها في تصوُّرهم، بل لا مكان في هذا العالم إلا للسلطان الفاضل الكامل الذي يتحدثون عنه، إلاّ إذا فهمنا تأكيدهم عليه على أنه يحصُلُ بالتدريج أو يمكن أن يكون ذلك. فالمجتمع المدني هو من المتممات المنطقية الضرورية لكي يكون «الرئيس» الفاضل رئيساً؛ وهذا رغم قول الفارابي إنّ الرئيس يكونُ رئيساً ولو لم تكن هناك مدينةٌ أو رعية. وقد حاول بعض الدارسين فهمَ هذه الرؤية الجامدة عند الفارابي بالذات باعتبارها احتجاجاً على أوضاع السلطة في دار الإسلام في القرن الرابع الهجري. لكنه إنْ كان كذلك فعلاً فهو احتجاجٌ يائس ورؤيةٌ بائسة. إذ معناه ليس اليأس من أوضاع السلطات القائمة، بل ومن المجتمع المدني أيضاً؛ بحيث تطلع إلى حكيمٍ يتملّكُ فيقوّم أمور السلطة والمجتمع معاً عن طريق تعطيلهما والعمل بما

تقتضيه طبيعته الحكيمة التي لا علاقة لها بعالم الكون والفساد بل بالعقل الفعّال.

وأمّا الرؤية الفقهيةُ فهي تاريخيةٌ وتتصل بعصر الإسلام الأول حين فرض القرآن، وفرض النبي الهجرة من البوادي إلى الحواضر، بل ومن المستقرات إلى يثرب التي سمّاها عليه الصلاةُ والسلام: المدينة. ومع أنّ تحوُّل الجزيرة العربية تدريجياً إلى دار إسلام بعد فتح مكة قد أنهى فرضية الهجرة، فإنّ هذا العهد الأول ترك آثاره على وعي المسلمين الديني والسياسي. فارتبط مشروع الفتح الإسلامي الضخم بالهجرة والتحشد في المدن من أجل القتال والإعداد له. والمعروفُ أنّ الفقهاء المسلمين اعتبروا فيما بعد الممارسات الدينية والسياسية لعصري الرسول والراشدين سنناً واجبة الاتباع لكن سرعان ما تمايزت الدولة عن المجتمع من حيث البنية، ومن حيث المشروع والأهداف؛ ولم ينعكس ذلك دائماً تمايزاً بين المدينة والدولة أو المجتمع والدولة لدى الفقهاء. ومن هنا اتّهام بعض الدارسين لهم بالمثالية والخيالية والجمود تارةً، وبالتبعية للسلطة السياسية تارةً أخرى. على أن ما فات الناقدين ملاحظةُ الوجود المديني والمدني القوي لدى الفقهاء، وصدور السلطة السياسية عنه، والاستقلالية البنيوية لكلٍّ منهما؛ مع تلاقيهما في المشروع السياسي للأمة.

وبالوسع القول إنّ الجغرافيين أتوا في حقبةٍ كان فيها المشروع السياسي للأمة في أسوأ حالاته، والعلاقة بين المدينة والدولة علاقة صراعٍ واستغلال. ومن هنا فقد عرضوا للمدينة كبنية وكمعالم ظاهرة لا تُخطىء العين وجوهها الثقافية والحضارية؛ لكنها ليست ذات معنىً سياسي بارز أو أيديولوجي جامع.

ويكونُ علينا أن نُلاحظَ عند قراءة الرؤية التوفيقية أنّ الثلاثة المفكرين المذكورين سابقاً هم في الأصل فقهاء، أي أنهم كانوا يعرفون الارتباط التاريخي للمدينة بالدولة لدى أسلافهم من الفقهاء. كما أنهم كانوا على ولاءٍ لمشروع الأمة السياسي. لكنهم راعوا المتغيرات التي أظهرت الجماعة المدينية، كقطبٍ بارزٍ وواضحٍ ومستقرٍ في عملية التجاذُب والتعاون مع السلطة. ولذا حاولوا التوفيق بين الرؤية التاريخية والشاملة لدور المدينة في الإسلام وعلاقتها بالدولة،

وبين الواقع الذي يشير إلى تمايز بين قطبي المدينة الإسلامية يبلُغُ أحياناً حَدّ إخفاء معالم المشروع الواحد.

***

وفي العصور الإسلامية المتأخّرة، حين صارت أكثر السلطات غريبةً عن المدينة، لعبت المدينة دور الصامد، والحافظ، والمستوعب؛ فصارت هي القائمة بالوظائف الحضارية والسياسية للدولة بعد أن غابت تلك لا من حيث البنية بل من حيث الارتباط بالمشروع التاريخي للأمة. لكنّ الحقب الحديثة في تاريخ العرب ما تركت للمدينة دوراً إلّا بوصفها مستقراً لأجهزة الدولة دونما معنى أيديولوجي أو سياسي بارز. ويرجع ذلك إلى خيبة أمل السياسي والإداري والمثقف بجماعة المدينة التي لا تشاركُهُ تحركاته الراديكالية من أجل الضبط والتحديث والتطوير والسواد. فهو يمعن في المدينة المحافظة والجامدة استيلاءً وسيطرةً وبطشاً؛ وهي لا تجيب بغير السلب والخضوع والتوجُّع. ويبدو لأول وهلةٍ أنّ المدينة التي لم يستطع الاستعمار الغازي أن يستلب روحها، قد هُزمتْ من الداخل فعلاً في العقود الأربعة الأخيرة.

وليس من المفيد التوجع والتحسّر على دورٍ مضى وانقضى. بل من المهمّ التفكير في مصائر وجودنا المديني، والتحديات المفروضة عليه من الداخل والخارج، والتي غيّرت صورته تماماً في المائة عامٍ الأخيرة.

إنّ هذا هو ما أردناهُ في العدد الماضي وهذا العدد من مجلة الاجتهاد: أن نتأمَّلَ الدور المنقضي للمدينة العربية الإسلامية، ونستشرف دورها المقبل إن أمكن ذلك.

المدينة والدولة في اليمن: في الألف الأول قبل الميلاد (*)

أ. ج. لوندين

يمكننا الآن القول إنّ أقدم مراحل الحضارة اليمنية القديمة التي يمكن دراستها تلك المرحلة الواقعة في الألف الأول قبل الميلاد. ففي الأعوام الأخيرة فقط أمكن التوصُّلُ إلى أنّ أقدم النقوش اليمنية المكتشفة تعودُ إلى القرنين التاسع والعاشر قبل الميلاد[1]. وتبقى تلك النقوش الأقدم استثناءً (بين سائر النقوش التي تعود إلى حِقَبٍ أحدث). لكنّ طبائع تلك النقوش (حتى ما تأخر منها) تبقى متشابهة من حيث الموضوعات، وطرائق البناء الكتابي، والصياغة طوال الألف الأول السالف الذكر. لذلك نستطيع التقرير أنّ مرحلة البزوغ في تاريخ جنوبي الجزيرة، كما يمكن الاستنتاج من المصادر المعروفة، تمتدُ من نهايات الألف الثاني قبل الميلاد، وحتى القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد. فمن حيث المرحلية (الاجتماعية والسياسية) تبدو الحقبة المذكورة بمثابة البداية الأولى

(*) عن: الشرق القديم: المدن والتجارة (من الألف الثالث وحتى الألف الأول قبل الميلاد)، يريفان، ١٩٧٣، ١٦٢ ـ ١٧٧. والمقالة في الأصل بالروسية. لكنّ التعريب هنا عن ترجمة ألمانية. وقد قام بالترجمة كُلٌّ من الدكتور عبدالله الشيبة، مدرس التاريخ واللغات السامية بجامعة صنعاء، ورضوان السيد.

(١) A.G. Lundin: Die Eponymenliste von Saba, Sammlung Glaser V, SBAW 248, Wien 1965, p. 92-116.

للحضارة، بداية نشوء المجتمع الطبقي والدولة. وتشير المصادر المتاحةُ عن هذه الحقبة إلى وجود بقايا كثيرة لعلاقات «بدائية» في مجال التنظيم السياسي؛ والتي تذكّرنا بتنظيمات مشابهة بالمجتمعات البدائية في سومر وبلاد اليونان القديمة(٢). ويسمح ذلك كُلُّه باعتبار الحقبة موضوع البحث، المرحلة الأولى في نشوء المجتمع الطبقي بالعربية الجنوبية(٣).

يُعتبر الألف الأول قبل الميلاد حقبةً متأخرةً نسبياً في تاريخ البشرية، وهي لذلك مرحلة تاريخية تتميز بتطور قوى الإنتاج، والعناصر الثقافية. وقد استطاعت اليمن، التي كانت لها علائقها (المتطورة والمتشابكة) بأقاليم البحر المتوسط المتطورة والمتقدمة، أن تُفيد بشكلٍ واسعٍ من ذلك التقدم الذي بلغته الإنسانية آنذاك. ففي المجال الاقتصادي بلغت العربية الجنوبية مستوىً عالياً يمكن مُقارنتُهُ بذلك المستوى الذي بلغَتْهُ بلدان الشرق الأوسط في تلك الحقبة. فعلى الرغم من أن البحث العلمي عن تلك الحقبة ما يزال في بداياته؛ وعلى الرغم من قلة المصادر المتاحة؛ فإنه يمكن التقرير هنا أن العربية الجنوبية بلغت مرحلة الإنتاج الزراعي المكثّف؛ في مجال إنتاج الحبوب، وفي مجال زراعة الأشجار. لقد وصلت زراعة الأشجار المثمرة إلى مستوىً متطوّر وبخاصةٍ أشجار النخيل. كما كانت هناك تربيةٌ للحيوانات الداجنة. ولعبت الزراعات التقنية دوراً مهماً مثل النباتات الليفية ونباتات الألوان؛ وبخاصةٍ النباتات العطرية؛ التي بلغت شهرةً عالميةً انطلاقاً من جنوبي الجزيرة، واستُعملت داخل اليمن على نطاقٍ واسع، كما انتشرت بسائر بلدان الشرق الأوسط(٤). وتُعتبر زراعةُ أشجار البخور وإنتاجه ذات أهميةٍ بالنسبة لبحثنا إذ إنها تسمحُ لنا بالتعرف على نوعية السِّلَع ذات المنشأ الزراعي في عمليات التبادل التجاري.

---

(٢) مقال للوندين بالروسية في Kasina 46, 1962, p. 207-208.

(٣) يمكن القول إنه حتى أقدم النقوش المعروفة لها نماذج سابقة عليها، وتشير إلى تطور طويل سابق. فالألفباء كانت موجود ومكتملة، وكذا أشكال الحروف، وطرائق وصيغ كتابة النقوش. لكننا لا نملك حالياً أي شيء عن المراحل السابقة.

(٤) A. Grohman: Südarabien als Wirtschaftsgebiet, I. Wien 1922.

استند النظام الزراعي باليمن إلى نظام متطوّرٍ للري قائمٍ على الري الصناعي. وما تزال البقايا الكثيرة للسدود، والأقنية، ومجامع المياه، والسواقي الفرعية؛ دليلاً واضحاً على الازدهار الزراعي القديم. وتلك المنشآت مَبْنيَّةٌ بحجارةٍ منحوتةٍ بشكلٍ جيد، وفي تآلفٍ مع البيئة والظروف المحيطة(٥)؛ بحيث يمكن استنتاج المستوى العالي من التطور الذي بلغتْهُ حرفة البناء، وتقنيات النحت.

أمّا تطور الثروة الحيوانية فالدليلُ عليه ليس فقط تلك الأعداد الكبيرة من غنائم الحيوان التي تذكرها النقوش في غزوات الملوك والأمراء، بل أيضاً الاتّساع الكبير الذي بَلَغَتْهُ تربية الإبل. وعلينا أن ننبّه هنا إلى الدور المهم الذي لعبه الجمل كواسطة نقلٍ أمّنت اتصالاً دائماً بين دول جنوبي الجزيرة وبلدان الشرق الأوسط القديم.

وفي مجال الحرفة والصناعات اليدوية يمكن هنا أن نُشير إلى المستوى العالي الذي بلغه ذلك كلّهُ باليمن كما تدلُ عليه بقايا السدود، والمعابد، والرسوم الجدارية، والتماثيل الحجرية، والتماثيل البرونزية الرائعة بوجهٍ خاصٍ، والتي تعني ازدهاراً في مجال الصناعات المعدنية. وبلغت التجارة درجة «عالية» من التطور والتقدم. أمّا في المجال الداخلي أو مجال التبادل الداخلي بين الأقاليم المتجاورة فقد ازدهرت العمليات التجارية بسبب اختلاف المناخ في نواحي اليمن، وبالتالي اختلاف المنتجات مما يشجع على تبادلها. ثم كان هناك ذلك التبادل بين الفلاحين، ومربّي الماشية في أقاليم البلاد المختلفة. وبالنسبة للتجارة الخارجية فقد كانت هناك تجارة البخور العالمية والتي كانت تنطلق من اليمن المنتج لتلك السلعة الشهيرة - كما كان هناك دور اليمن كوسيط تجاري تنتقل عَبْرَهُ السلَع بين بلدان الشرق الأوسط وشرق إفريقية. ومنذ أوائل الألف الأولى قبل الميلاد بدأت قوافل الإبل المحمّلة بالسِلَع تنطلق من اليمن وإليها محمّلة بمختلف السِلَعَ التي

(٥) R. Bowen: Irrigation in Ancient Qatabān (Baihān); In: Archaeological Discoveries in South Arabia, I, Baltimore 1958, p. 43-132.

تنتجها اليمن أو تلعبُ دور الوسيط في نقلها من موانئها وإليها[٦].

ولا أدلّ على التطور الثقافي الذي بلغته اليمن في الوقت نفسه من ظهور حروف الكتابة اليمنية أو الألفباء اليمنية المكتوبة في هذه الحقبة المبكرة (فهي أقدمُ بأجيالٍ من الكتابة اليونانية، ومعاصرة فيما يبدو للألفباء الفينيقية).

أمّا الظروف الاجتماعية فقد بلغت في تطورها وتعقُّدها المستوى الذي بلغته التطورات الاقتصادية. فقد كانت هناك مفاهيم للملكية، وللتمايز الاجتماعي. كما كان هناك تطورٌ في مفهوم الملكية الخاصة[٧]، ونظامٌ معقّدٌ للتنظيم الاجتماعي. وما تزال الدراسات اليمنية القديمة في مراحل أولى بحيث لا يمكن الوصول إلى تحليلٍ للبناء الاجتماعي لليمن، وتحديدٍ لمراحل التطور المبكّر لمجتمعاتها. وبخاصةٍ إذا أخذنا بعين الاعتبار الخصوصيات التي تتميّز بها المصادر المتاحة إذ تقتصر على النقوش الصخرية في غالب الأحيان. لكنّ هذا لا يعني أننا لا نعرفُ شيئاً عن مجتمع اليمن المبكّر. إذ تحفلُ المصادرُ بالإشارات إلى شرائح وطبقات اجتماعية، ومؤسسات للدولة ذات طبيعة إدارية أو قانونية، وأشكال مختلفة من الملكية، ويشير ذلك كُلّه إلى حدٍّ ما للطبيعة الطبقية للحضارة اليمنية القديمة[٨]. ويكون علينا هنا أن نشير مرة أُخرى إلى خصوصيات المصادر النقشية ومن ضمنها أنّ أظهر وجوه البنية الاجتماعية التي تعرضها بنية الدولة. ويُعتبر هذا التوثيق للدولة في النقوش أساساً لإعادة تركيب تصوُّرٍ مقاربٍ للبنى والظروف الاجتماعية السائدة آنذاك. ونعالج في هذه المقالة وجهاً من وجوه البناء الاجتماعي السياسي آنذاك استناداً إلى المصادر السالفة الذكر ومعلوماتها. والوجه المعنيّ: العلاقة بين الدولة والمدينة باليمن القديم.

تشير النقوش العربية الجنوبية إلى وجود خمس دولٍ في اليمن القديم: سبأ، ومعين، وقتبان، وأوسان، وحضرموت. والنقوش الكتابية المستعملة في

---

(٦) R.Bowen: Ancient Trade Routes in South Arabia, in; op. cit 35-42.

(٧) مقال بالروسية لـ G.M. Baner في PS 11, 1963, p. 45-57.

(٨) مقال بالروسية لـ G.M. Baner في SJ I, 1965, p. 313-335.

كلِّ دولةٍ من تلك الخمس ذات لهجةٍ خاصةٍ أو أنها لغةٌ خاصة[٩]. وهي تختلف فضلاً على ذلك فيما بينها من حيث التعبير، والمصطلحات المستعملة، ومجمع الآلهة الموجود، والموضوعات. . . إلخ. وتُعتبر دولةُ سبأ أهمّ تلك الدول، كما أن معرفتنا بها أكثر اكتمالاً ووضوحاً. ولذا، فسنقتصر في هذه الدراسة على الاهتمام بدولة سبأ، والنقوش المتوافرة عنها.

امتدت سيطرة دولة سبأ على أكثر أراضي اليمن الحالية؛ من مثل المراكز الرئيسية بشرق اليمن: مأرب، وصرواح، وواحة رغوان. ونستطيع استناداً إلى بحوث السنوات الأخيرة أن نمدّ نطاق الدراسة إلى الأنحاء الوسطى مثل أرحب وصنعاء. ومما له دلالته أننا نجد نقوشاً سبئية في الشمال أيضاً حيث الأقاليم التي كانت تقع تحت سيطرة دولة معين. وكذا في الجنوب، مثل أبْيَنَ التي كانت تحت سيطرة قتبان[١٠]. وتُثبتُ النقوش التي خلّفها المكرِّب السبئي كرب إيل وتر ابن ذمارعلي الثاني [RES 3945,3946] أنه قام بحملاتٍ عسكريةٍ شملت أكثر أنحاء اليمن القديم من نجران في الشمال وحتى عدن في الجنوب. لكنّ عشوائية النصوص الكتابية التي عثرنا عليها حتى الآن، وقلة البحوث الأثرية، لا تسمحُ بتحديدٍ دقيقٍ لحدود الدولة السبئية؛ فضلاً على إمكان تحديد ذلك في حِقبٍ معينة. فهناك حالاتٌ قليلةٌ فقط نستطيع فيها بشيء من الاطمئنان تحديد حدود بين دولتين مثل تلك التي كانت بين سبأ وقتبان؛ وفي بعض الحالات استنتاج متغيرات الحدود مثل انتقال إقليمٍ من يد دولةٍ إلى سيطرة دولةٍ أُخرى[١١]. وهذا مع ملاحظة «غموض الموقف» في بعض الأقاليم كما تشير إليه النقوش التي عُثر عليها في أبين[١٢] ونشْق[١٣]. لكنْ على رغم ذلك

(٩) يبدو أنّ كلّ النقوش الأوسانية مكتوبةٌ باللهجة القتبانية؛ لكنّ النصوص المعروفة منها قليلة بحيث لا يمكن الحديث عن خصوصياتها.

(١٠) H. Wissmann: Zur Archäologie und antiken Geographie von Südarabien, Istanbul 1968, p. 56-65.

(١١) Wissmann; op. cit 98-112.

(١٢) و(١٣) تقع نشق على مقربة من المدن المعينية، ويفصلها عن أراضي سبأ إقليم يثل الذي يعتبر ثاني أهمّ نواحي الدولة المعينية.

= J. Ryckmans: Some Recent Views on the Public Institutions of Saba, in: PSAS, London

كلّه؛ إذا تجاوزنا المناطق النائية عن المراكز الرئيسية، والتي وُجدت فيها بعض النقوش السبئية؛ يمكن القول إنّ الأجزاء الرئيسية التي كانت تسيطر عليها دولة سبأ مع مطالع الألف الأولى قبل الميلاد، كانت تشمل قسماً كبيراً من بلاد اليمن من واحة الجوف في الشمال وحتى الحدود الحالية لجمهورية اليمن الديمقراطية في الجنوب. والواقع أنّ الظروف الجغرافية للعربية الجنوبية ما كانت تسمحُ بقيام دولةٍ مركزيةٍ موحّدةٍ وقوية. إذ تغصُّ اليمن بالسلاسل الجبلية الحائلة بين المناطق، والواحات المنعزلة التي تفصل بينها أقاليم صحراوية أو شبه صحراوية. ومما لا شكّ فيه أنّ الظروف الجغرافية تلك كانت تنعكسُ في التنظيم الإداري للدولة السبئية. وقد سبق لنا أن عالجنا بنية الدولة السبئية في عملٍ مستقلٍ[١٤]، لكننا ركّزنا هناك على المعالم الإدارية العامة للدولة ومؤسساتها؛ أمّا تنظيمها الداخلي فيحتاج إلى دراسةٍ خاصة.

وتبدو في النقوش السبئية الباقية من حقبة المكرِّبين؛ وبخاصةٍ RES 3943, 3945, 3946 (بعض الخصائص التي ينبغي التنبُّه إليها)؛ إذ تظهر نواحٍ صغيرة باعتبارها وحدات سياسية على علاقةٍ على نحوٍ ما بالدول الكبرى التي كانت موجودةً آنذاك: سبأ ومعين وقتبان وأوسان. ويظهر ذلك بشكلٍ خاصٍّ في RES 3945؛ وهو النقش الذي يحدّثنا عن حملات المكرِّب السبئي كرب إيل وتر ابن ذمار علي الثاني. فمن هذه الوحدات السياسية ما يبدو تابعاً للدولة السبئية رغم وقوعها خارج حدودها المعروفة. فالنقش RES 3943,3 يذكرُ فيه لعذرإيل ملك ناحية مهأمِر، وRES 3945 يذكر ملوك نشان (سطر رقم ١٥)، وهرم وكمنهو (سطر ١٧)، وفننان (سطر ١٨). وتُعطي النقوش المذكورة هؤلاء الحكّام لقب ملك مما يفيد إمكان اعتبارها وحدات سياسية مستقلة على نحوٍ ما. لكنّ الغالب في النقوش عدم تحديد طبيعة تلك النواحي والاكتفاء بأسمائها المجرَّدة: سعدام (سعدم)، ونقبتام (نقبتم)، وظَبَر (ظبر)، وظلمام (ظلمم)،

1971, p. 24-26.

=

(١٤) ملك هرم هو واضع النقش CIH 607 أيضاً وهو مكتوبٌ باللغة السبئية.

وأروَي (أروي) [RES 3945,3] وهكـذا دواليـك. لكنْ يمكنُ في مثـل هـذه الحالات أيضاً اعتبار النواحي المـذكورة ممالك؛ لأنّ سَبَـل، وهرم، وفننـان تردُ أحيـاناً بـأسمائهـا المجرَّدة. ولا بـدّ من متابعـة قراءة النقش للتعـرف على أسـماء ملوكها. وهكذا، فالواجب هنا مقارنة النقشين أو النصَّين:

- ي و م/ م خ ض/ س ب ل/ و هـ ر م/ و ف ن ن ن/.. و و س ط/ أ هـ ج ر/ س ب ل/ و أ هـ ج ر/ ف ن ن ن/ و هـ ر ج هـ م و/ ش ل ت ت/ أ ل ف م/ و هـ ر ج/ أ م ل ك هـ م و: «عندما قهر سبل وهرم وفننان.. ودمّـر مُـدُن سَبَـل ومُـدُنَ فننـان، وقتـل منهم ثـلاثـة آلاف، وقتـل ملوكـهم» [RES 3945,18] و

- ي و م/ م خ ض/ س ع د م/.. و و س ط/ ك ل/ أ هـ ج ر هـ م و/ و ق ت ل هـ م و/ ش م ث ت/ أ ل ف م: «عـندما قهـر سعدم.. ودمّـر كـلَّ مدنها، وقتل منهم ثلاثة آلاف» [RES 3945,3][١٥].

أمّا النقش [RES 3946] الذي يتحدث فيه الملك نفسـه كرب إيـل وتر ابن ذمار علي الثاني عن إنجازاتـه السلمية فـترد فيه أيضـاً أسماءُ أمـاكن كثيرة داخلة تحت سيـطرة الملك أو ملكه. لكنّ الأمـاكن المذكـورة لا تُسمَّى ممالـك، كـما أن حكّامها لا يُسمّون ملوكاً أبداً. ويرد اسم أحدهم ملقَّباً مرةً واحدة: حضرهمو، ابن خال أمـر (بكرٍ) مفعلم [RES 3946,4]. وفي حـالات أُخرى تُـذكـر أسـماءُ تذكر أسـماءُ هؤلاء مع نسبتهم بـذو أو بذي إلى قبـائلهم؛ ومن بينهم حَضَرْهُمُـو السالف الذكـر ابن خال أمر. ففي [RES 3946,2]:حضرهمو/ ذ م ف ع ل م = حضرهمـو ذو مـفـعـلم، و: ع م و ق هـ/ ذ. م ر م [RES 3946,2]، و: ي ع ت ق/ذ خ و ل ن [RES 3946,3]، و: ر أ ب م/ ب ن/ خ أ ل أ م ر [RES 3946,4]، و: خ ل ك ر ب/ ذ غ ر ن [RES 3946,4] لكننا لا نستطيع للأسف أن نحدّد بدقةٍ معنى هذه النسبة لأنّ الأشخـاص المذكـورين

(١٥) علينا هنا أن نلاحظ أنّ أكثر المدن العربية الجنوبية تُذكر في النقوش بأسمائها المجردة بـدون أيّ إضافةٍ أو وصف.

في هـذه النصوص غـير معروفـين من نقوش أخرى. أمّـا الأمـاكن الـواردةُ في النصـوص السالفـة الذكـر فإنها عنـدما تُـذكَرُ في نصـوص أخرى تُسمّى مُدُنـاً (= هجـر) وذلك من مثـل نشان، وهـرمم، وكمنهو، ومفعلم. . إلخ. وبعض هـذه الهِجَر أو المـدن يمكن تحديـد أمـاكنهـا حتى اليـوم، وهي كثيرة الـورود في النقوش.

عـلى أنّ النقش RES 3945 يصف أحيانـاً تلك الأماكن وصفـاً دقيقاً. وفي هذه الحالة يُذكر اسم المكان أو المدينة: وأهجرهو: أي ومدنهم. وهذه الصيغـة تُذكَرُ بها مدينةٌ معروفةٌ تماماً لدينـا هي نشن أو نشان المـدينة المعينيـة المعروفـة؛ فـفـي RES 3945,14: وي وم/ م خ ض/ ن ش ن/ و وف ط/ أ هـ ج ر هـ و: «وعندما أخضع نشان، ودمّر مدنهم». وعادة كرب إيـل عندمـا يتحـدث عن افتتاح أقـاليم جديـدة، أو أخـذ ممتلكـات أن يُتْبـع ذلـك بصيغـةٍ مألوفة: و وف ط/ (ك ل)/ أ هـ ج ر هـ: أي ودمّر كلّ مدنهم.

ويُستعمل المصطلح نفسه للدلالة على أجزاء الدولة السبئية وأقاليمهـا. فقد ورد ذلــك في مـطلع الـنـقش RES 3946,1: أ ل ت/ أ هـ ج ر م/ و أ ب ض ع م: «هـذه هي المـدن والأقاليم. .». لكنّ المـلاحظ أن مصـطلحـاً يُستعمل هنا أيضاً هو: أ ب ض ع م: أقـاليم أو نواحي. والمصـطلحان نفسهـا يردان في RES 3945,6 للدلالة على أجزاء ونـواحي مملكة أوسـان. يقول كـرب إيــل عنـد الحـديث عن عـودة السبئيـين من أوســان: و هـ أ ت و/ ب ن/ أ ب ض ع/ ذ أ و س ن/ و أ هـ ج ر هـ و: «وسـاق معه. . من نـواحي أوسان ومدنها». وربما استُعمل المصطلحان للدلالة على وحداتٍ أصغر أيضاً[١٦].

يُستعمل المصطلحـان هجر (الجمـع: أهجُر)، وبضـع (الجمع: أبضـع، بضع) بكثرة في RES 3945,46 وهكذا نستطيـع أن نستنتج الاختـلاف المتخفّي وراءهمـا، أو بمعنى آخر الفـرق بين المـدينة والنـاحيـة أو الجـزء. ففي الحـالتـين

---

(١٦) قـارن عـلى سبيــل المثـال: RES 3945,9: س ي ب ن/و ب ض ع هـ و/ و أ هـ ج ر هـ و: سيبان ونواحيه ومدنه.

يُستعمل المصطلحان للدلالة على بقعةٍ أو مكانٍ هو جزءٌ من مملكة: سبأ أو أوسان.. إلخ أو من وحدةٍ أصغر. لكنّ مصطلح المدينة: هجر يردُ أحياناً مستقلاً، كما يردُ أحياناً أخرى متبوعاً باسم العَلَم للمدينة. بينما في حالة البضع أو الجزء لا يردُ مستقلاً، كما لا يتبعُهُ اسم عَلَمٍ بل يردُ كجزءٍ من وحدةٍ أكبر مذكورة في النص: وك ل/ ب ض ع/ ع ب د ن: أي كلّ ناحية عبدان[١٧]. أمّا معنى البضع فيحدّدة A.Beeston بدقةٍ في عبارة: «البضع هو الناحية المحيطة بالمدينة، والتابعة لها إدارياً»[١٨]. وهكذا نصل للاستنتاج أن التقسيم الداخلي للدولة السبئية كان إقليمياً في عصر المكرّبين، وكان وحدته الأساسية: الهجر أو المدينة ـ وهذا مع أنّ هناك أنواعاً أُخرى من المستقرات الحضرية كانت ترد بالاسم نفسه: أهجر.

على أنّ التساؤل الذي يعرض هنا يتصل بمدى التأكد من اعتبار «المدن» التي يتحدّثُ عنها النقشان RES 3945,46 (أو بعضها على الأقلّ) أجزاء من دولة سبأ؟ أليس من الممكن أن تكون تلك المدن وحداتٍ مستقلّة أو ذات استقلال ذاتي أو دويلات احتلّها السبئيون RES 3945 أو دويلات متحالفة مع المكرِّبين أو خاضعة لنفوذهم RES 3946؟. وفي الواقع، فإنّ قسماً من هذه المدن نعرفُ من نقوشٍ أُخرى أنها دولٌ مستقلة (مثل أوسان ومدن أوسان) أو أنها صارت تابعةً للدولة المعينية فيما بعد (نشان، وكمنهو، ويثِل). لكنّ بين الأماكن المذكورة في النقشين مدناً لا شكّ أنها كانت جزءاً من الدولة السبئية في عصر المكرِّبين (مثل نشق RES 3945, 14, 17، وكُتّل RES 3946,1). لكنْ من جهةٍ ثانيةٍ، فإنّ النقوش السبئية تتحدث عن أملاكٍ أو مستقرات خاصة ضمن دولة سبأ. لكننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك الكثير لضآلة المعلومات المتاحة.

وتذكر خواتيم النقوش السبئية التي كتبها أفرادٌ إلى جانب المكرِّبين أسماء

---

(١٧) النصّ RES 3946,8 الذي تردُ فيه المفردات: و ن ب، و ف ط ر م، وق ن ت يبدو أنها اسماء لأماكن أو نواحٍ (بضع).

(١٨) A. Beeston: Sabaean Inscriptions, Oxford 1937, p. 67; N. Rhodokanakis: Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft, II, SBAW 198. Wien 1922, p. 87-88.

أخرى[١٩]. وفي العادة، فإن تلك الأسماء الإضافية تشير إلى أشخاص؛ لكنّ بينها ما يشير إلى أماكن مثل مدينة: ك ت ل م «كُتَل» (قارنٍ بـ CIH 493,494,496,498, RES 4847)، وهي مدينةٌ سبئيةٌ معروفةٌ جيداً سبق أن ذكرناها من قبل. ويمكن القول إنّ المكان الذي يرد اسْمُه ناقصاً في GL 1522[٢٠]: هـ ل م (الحرف الأول ساقط) يشير إلى مدينةٍ أيضاً. ومثل ذلك ي ث ع م في GL 1128+1129[٢١]. وهكذا، فإنّ نقوشاً كثيرةً تُختتم بما يمكن ترجمته: باسم المدينة؛ قارن بـ RES 2743,2749 . . . إلخ.

وقد سبق أن ذكرنا أنّ خواتيم تلك النقوش تذكر أحياناً كثيرة إلى جانب المكرِّبين أشخاصاً آخرين تختلف طرائق ذكرهم عن ذكر المكرِّبين: ي دع أ ب (= يدع أ ب) (CIH 494, 96, 98)، و: أ ب ك ر ب (= أ ب كرب) (RES 4438)، و: ب ع ث ت ر (CIH 421, RES 4921)، و: ع م ر ي م (= عمريام) (RES 4226)، و: س م ح ر ي م (= سمحريام) (RES 4438). . إلخ. وذكر هؤلاء دائماً بعد المكرِّبين يدلّ على أنهم يحتلّون مرتبةً ثانويةً بالقياس إليهم، بل ربما كانوا مرؤوسين لهم[٢٢]. فالغالب أنّ اسماء هؤلاء هي أسماءُ لحكّام محليين. لكننا لا نعرفُ للأسف الألقاب التي كانوا يتخذونها إذ إنهم يُذكرونَ في النقوش بأسماء العلم السالفة الذكر فقط: وهناك نقشٌ واحدٌ فقط (CIH 491) يُذكر فيه لقبٌ لواحدٍ من هؤلاء فيقال: «نَشأ أمر كبير تين» ومع ذلك فإنّ الحاكم المحلي الثاني أب كرب الذي يُذكَرُ قبل نشأ أمر ليس له لقب.

وفي ثلاث حالات نُلاحظ أنّ الشخص المُهدي وباسمه القربان والنقش هو الوالد (أب هـ و، أب هـ م ي: .(GL 1131+1132+1133, CIH 418, Fa 69). ويكتسب النقش Fa 69 أهمية «خاصة» لأنّ الكاتب أو المُهدي يذكر لقبه: م ل ك/أ ر ب ع م = ملك أربعام. ويبدو أنّ والده كان يحمل اللقب

---

(١٩) CIH 418, 21, 491, 94, 98, RES 4226, 4438; Fa 69; GL 1128+1129.

(٢٠) Wissmann; op.cit. 241-242.

(٢١) يكون علينا أن نفهم المفرد أخيراً باعتباره اسم عَلَم.

(٢٢) تتضمن الخواتيم في النقوش دائماً أسماء مكرِّبين، ولا تنفرد فيها أسماء الحكام المحليين مطلقاً.

نفسه مع أنه لا يذكر ذلك في النقش. ومن هذا كلّه نعلم أنّ ذكر اللقب لم يكن أمراً لازماً في النقوش، بخلاف لقب المكرِّب الذي كان ذكره ضربة لازب.

ويقودنا ذلك كُلُّه إلى الاستنتاج أنّ كلّ الذين يُذكرون آخِر النقش دون أن يحملوا لقب مكرِّب هم في الحقيقة حكّامٌ محليون لمدنٍ هي أجزاء من دولة سبأ. أمّا ألقابُ هؤلاء فتبقى غير واضحة إلّا إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يردُ في نقشٍ متأخرٍ زمانياً عن الحقبة التي نبحثها = CIH 376 Ja 557 إذ يُذكر فيه: م ل ك/ م ر ي ب (= ملك مارب)(٢٣). وبذلك نعرفُ لقبين محتملين لأولئك الحكّام المحليين: ملك وكبير. والمُلاحَظُ أنّ هناك لقبين كانا يُطلقان على حكّام الدويلات وهما: ملك وبكِر (= أول؟)(٢٤). أمّا اللقبان اللذان نعرفهما للحكّام الكبار في هذه الفترة فهما: المكرِّب والملك(٢٥).

أما الحكّام المحليون فأكثرهم وضوحاً بالنسبة لنا من الناحية التاريخية حكّام كُتَل، لورود أسمائهم في عدة نقوش. ونعرفُ من النقوش اسمي اثنين منهم هما: يدع أ ب (CIH 494, 96, 98)، وأخ كرب (CIH 498). أما يدع أ ب فلا يُذكر في الخاتمة فقط بل في النصّ أيضاً ضمن «الصيغة التأريخية» المعروفة: ي و م/ ش ي م هـ و/ ي دع أ ب/ ع ل ي / ك ت ل م/ و ب ع ل ي/ ب ن ي/ ب ي ت/ ذ ت/ ح م ي م: «يوم ثبّت يدع أ ب حاكماً لكتل، وبانياً معبد ذات حميم». ويُذكّرنا النقش وتأريخه بالنقش الناقص الذي وُجد في مكان آخر ليس بعيداً عن موطن نقشنا هذا (Ry 584) والذي يرد فيه: ي و م/ ش م هـ و/ ي دع أ ب/ ب ن/ س م هـ ر ي م/ ب ع ل ي/، ورغم نقص النصّ في آخرِه؛ فإنّ اتفاق الصيغة، واتفاق اسم العَلَم يؤدّي بنا للقول إن يدع أ ب في النصّ الأول هو يدع أ ب بن سمهوريام في النصّ الثاني؛ مما يعني أنّ سلطان يدع أ ب هذا - وهو حاكمٌ محليٌّ - امتدّ على مساحةٍ لا

---

(٢٣) كثيراً ما يحمل الحكام المحليون أسماء سبئية معروفة من مثل أب كرب، ومعد كرب، وبعثتر.

(٢٤) اللقب نفسه بكر وكبر يظهر لدى قبيلة خليل من مثل النقش: ب ك ر/ خ ل ل/ و ك ب ر هـ م و: أولُ أو بكر خليل وكبيرهم.

(٢٥) مقالٌ بالروسية للوندين في VDI No. 30, 1970, P. 3-15.

بأس بها(٢٦). وربما أمكن الجمع بين سمهوريام في هذا النصّ، وذلك «الحاكم المحلي» الذي يرد ذكره في النقش رقم RES 4438 في الخاتمة على النحو التالي: و ب/ س م هـ ر ي م/ و ب/ أ ب ك ر ب: «وباسم سمهوريام وباسم أبي كرب». فإذا صحّ أنّ سمهوريام هذا هو الشخص نفسه الذي يَرِدُ ذكرُهُ كاتبٍ في النصوص الأخرى فإنّ هذا يعني أنّ الحكّام المحليين ضمن دولة سبأ كانوا أسراً مستقلةً تتوارثُ السلطة في مجالها الخاص. ومن الملاحظ أنه ليس هناك فرقٌ من حيث الشكل بين نقوش الحكّام المحليين، وتلك الخاصة بالملوك. والعمل الوحيدُ الذي يبدو للحكّام المحليين من خلال النقوش هو مثل العمل الذي تنسبه النقوش إلى المكرِّبين: البناء والتشييد. ففي الصيغة السالفة الذكر: ي و م/ ش ي م يظهر يدع أب مشرفاً على بناء المعبد رغم أنه ليس صاحب مشروع البناء بل كُلِّف بذلك من جانب شخصٍ آخر(٢٧). وهذا على الرغم من أنّ المعبد المذكور لم يكن مخصّصاً لآلهة سبأ الرئيسية من مثل عشتر أو المقه بل لذات حميم، التي تلعبُ دوراً ثانوياً في هرمية الآلهة عند السبئيين(٢٨).

وبالوسع الإشارة هنا إلى أنّ المدن السبئية في عصر المكرِّبين كانت تملك معابد لآلهةٍ محليين، موجودين في هرمية الآلهة عند السبئيين، لكن في مواقع ثانوية. ومعبد ذات حميم(٢٩) في كُتَل كان من هذا النوع(٣٠). لكننا لا نعرفُ إن كانت المعابدُ في مدن سبأ الرئيسية مثل مارب وصرواح بخولان لآلهةٍ محليةٍ أو

---

(٢٦) تشير الصيغة التأريخية في النقش CIH 494, 496 إلى أنّ كُتَل جزءٌ فقط من ممتلكات يدع أب، وكان يحكمها شخصٌ من تعيينه. لكننا لا نعرفُ أين كانت عاصمة تلك الدويلة.

(٢٧) انظر عن أعراف ملوك سبأ المتصلة بذلك في وقت متأخر مقالاً للوندين بالروسية بعنوان: Carskaja vlast, p. 6-7.

(٢٨) تظهر ذات حميم في خواتيم نقوشٍ قديمة تعود إلى عهد المكرِّبين؛ وتذكر فيها، وفي نقوشٍ خاصةٍ أخرى ثالثة بعد عثتر والمقه.

(٢٩) لا نعرف حتى الآن الاسم القديم للمدينة. وهناك فقط حتى الآن الاسم الناقص حرفاً أو حرفين من أوله: ح ل م.

(٣٠) لا يُذكَر سَمِع في نقوش المكرِّبين بل في نقوش أفرادٍ ويُذكَرُ فيها بعد ذات حميم وذات بعدان.

أنها كانت مختصةً بالآلهة الرئيسية مثل المقه[٣١].

وهكذا نستطيع تحديد «الوحدات الإدارية» بالدولة السبئية باعتبارها أراضي سيادية: مدن (هجر) تحيط بها وتتبعها نواحٍ (بضع) ومستقرات أصغر تتمتع باستقلالٍ ذاتي، وتُسمّى (هجر) أيضاً. وكانت لتلك المدن معابدها الخاصة، وآلهتها المحلية، وحكامها الذين كان أحدهم يُلقَّب (كبير) أو ملك. وربما كان في المدينة أيضاً مجلسٌ للشيوخ (مَلأ)، ففي النقش RES 4907 يردُ ذكر: م ص و د/ ع ر رم، أي مجلس شيوخ أو مَلأ عرارم. ويبدو أن عرارم هي عرارات نفسها المعروفة بهذا الاسم فيما بعد في واحة رغوان[٣٢]. وما نذكره هنا تؤيّده النقوش المتأخرة العائدة للقرنين الثالث والثاني قبل الميلاد (RES 3951) والتي تتحدّث عن مسود أو مصود صرواح، وعن كبير صرواح، وعن الفئات الاجتماعية الأخرى. فالنصُّ يذكر كبير صرواح أو حاكمها كمدينة (هجر صرواح)، كما يذكر مجلس شيوخها، وشعبها (= و ش ع ب ن/ ص ر و ح) أي سائر مواطنيها الأحرار.

وتفاجئنا هذه الصيغة المذكّرة بالبولس Polis اليونانية القديمة. إذ يعني ذلك أنّ الوحدات الإدارية (المدن) التي كانت تتكوّن منها الدولة السبئية كانت تتمتع بحكمٍ ذاتي، وإدارةٍ ذاتيةٍ، يديرها مجلس شيوخ، ربما كان منتخباً من مواطني المدينة الأحرار (ش ع ب). أمّا مصطلح شعب باليمن، والذي اعتدنا على ترجمته بـ «قبيلة» فإنه ما عاد تجمعاً قبلياً آنذاك بل أصبح يشير إلى مجموعةٍ من الناس، تستقرّ على مساحةٍ معينةٍ من الأرض. لكنّ هذه «الجماعة الحضرية» تحتفظ ببعض سِمات التنظيم القبلي من مثل ادعاء القرابة الدموية في بعض الحالات، وبالتالي الوعي التضامني القبلي[٣٣]. كما أنه كان على رأس تلك المدن

---

(٣١) علينا أن نُلاحظ أنه وان كان «المقه بعل عوام» بمارب إلهاً سبئياً عاماً؛ وإنّ «المقه بعل أو عال» بصرواح كان إلهاً محلياً.

(٣٢) Wissmann: Zur Geschichte; op. cit. p. 234.

(٣٣) نستطيع الاحتفاظ بمفرد أو مصطلح القبيلة في الترجمة أو التعبير عن شعب على أن نُلاحظ ضرورة الاستمرار في البحث عن تحدٍ أكبر.

(كبير) وفي حالاتٍ أخرى ملك.

ومن الغريب أنّ هذا التقسيم الإداري الذي قام عليه نظام الدولة السبئية لا يبدو في إدارتها العليا، ومراتبها السلطوية الكبرى. إذ لا نجدُ للمدن، وتنظيمها المدني ذكراً في «المجلس الأعلى» الذي يعاون المكرِّب أو الملك في الحكم. ذلك أنّ مجلس المملكة أو مَلأها يتكون من رأس الدولة: المكرِّب أو الملك، ومن ممثلين للقبائل الست، وعضوٍ يعملُ كسكرتير للملأ على ما يبدو. وعملِ الإداري أو الكاتب أو السكرتير كان يمكن أن يتولّاه أحد ممثلي القبائل الستّ، وكان ذلك يجري مداورةً فيما بينهم. و«أهل الشورى» هؤلاء كانوا ينقسمون إلى قسمين، ولكلِّ قسمٍ نسبةٌ تمثيليةٌ مختلفة. القسم الأول مكوَّنٌ من «القبائل المؤسِّسة»: عاد إيل، وخليل، ونزحت، وهي تعتبر نفسها بطوناً تنضوي تحت التحالف القبلي الذي يُعرف أحياناً بسبأ. والقسم الثاني مكوَّن من القبائل المنضوية لاحقاً في الدولة وهي: فيشان، وأربعان، وأحشران؛ وتعتبر نفسها فروعاً من فَيشان. وتملكُ في الملأ أو مجلس الشورى نصف نسبة التمثيل التي تملكها قبائل القسم الأول[٣٤]. وقبائل الشورى هذه لا تظهر بدورها في التقسيم الإداري المدني السالف الذكر للمملكة. فنحن لا نعرفُ مدينةً أو مكاناً كانت تملكه إحدى قبائل الشورى. ومن هنا، فإننا لا نستطيع تحديد أماكن إقامة أو استقرار تلك القبائل. فقبيلة خليل ـ على سبيل المثال ـ التي نجدُ لها ذكراً ومعبداً في هجر أرحب[٣٥]، ونجدُ لأحد فروعها (عنانان) ذكراً في مكانٍ قريبٍ من ذلك[٣٦]؛ لها ذكرٌ ونقوشٌ أيضاً في مأرب وصرواح بخولان وفي ريام؛ أي في كلِّ المناطق الرئيسية للدولة (Fa 30, 103, GL 1533, CIH 361, 393)[٣٧]. أمّا نقوش المساند المُهداة لعثتر ذو ذِبان إلهة خليل فإنها تنتشر في صنعاء وأرحب وواحة رغوان شمال مارب، أي في أكثر أجزاء الدولة السبئية

---

(٣٤) لونديين؛ مقالٌ بالروسية.

(٣٥) Wissmann; op. cit 299.

(٣٦) Wissmann;op. cit. 301.

(٣٧) مقال للونديين بالروسية في PS 15, 1966, p. 51.

(RES 4906, GLA 710, CIH 367+Lu 1637, Ry 585, 586)[٣٨]. وربما عاد ذلك إلى أنه في الحالة الوحيدة التي تُذكَرُ فيها إحدى تلك القبائل بطريقةٍ أكثر تحدُّداً (فيشان في RES 3946,4) لا تُسمَّى بالاسم المتعارف عليه للقبائل في النقوش السبئية (شعب) بل تسمّى: ح و[٣٩]. ونجد هذا المفرد في النقوش اليمنية المعينية مرةً أخرى (RES 2771,6)[٤٠] في العبارة التالية: ك ل/ م ع ن م/ و ذ/ ي ث ل/ ح ر س م/ وح و س م: «كلُّ معين وذويثل، أحرارهم، وحِوُهُم»؛ فوضع حر في مقابل حو دفع الدارسين للقول إنّ حو تعني غير الحرّ أو الرقيق[٤١]. وقد أدّى ذلك إلى الاستنتاج أنّ فيشان لم تكن تتوافرُ لها سِماتُ القبيلة المعترف بها بشكلٍ كاملٍ، وأنها كانت في الحقيقة تابعةً للمكرّب[٤٢]. لكنني أرى أنّ المفرد حَوْ يعني ما يعنيه المفرد حي (بطن أو عشيرة) بالعربية الشمالية تماماً. والعرب يضعونه في أعلى درجات النَسَب القبلي قبل شعب[٤٣]. وأرى أنّ هذا هو ما يعنيه المفرد أيضاً بالعربية الجنوبية. ويبدو هذا المعنى واضحاً في RES 3945,3,8: ي ش ف م و/ ح و هـ و/ ف ي ش ن: انضمّ إلى قبيلته (حيَّة) فيشان. وهذا يوضّح ما ورد في النصّ السابق إذ يكون المعنى: أحرار معين وأهل حيِّهم - فيكون أهل الحيّ أعلى مرتبةً من الأحرار[٤٤].

ويمكن أخيراً القول إنّ مصطلحي شعب وحو يشيران إلى نوعٍ من الارتباط الدموي القبلي المتحرِّر من المكان والزمان. ويمكن أن يكون ذلك هو مركز ترابط القبائل من أهل الشورى أو الملأ فيعلّل عدم ظهورهم في التنظيمات الإدارية

---

(٣٨) Wissmann; op. cit 232.

(٣٩) في النقوش المتأخرة: ش ع ب هـ م و/ ف ي ش ا ن.

(٤٠) السياق في RES 4176,3 غير واضح بحيث لا يمكن الاستناد إلى ورود المفرد هناك من أجل فهمه.

(٤١) Beeston; op.cit 8.

(٤٢) مقالتان لـ G.Baner بالروسية.

(٤٣) بيبر شتاين وكازيمرسكي: القاموس الفرنسي العربي، باريس ١٨٤٦، م ١/١٢٣٤، وجمهرة النسب لابن الكلبي، نشرة كاسكل، لايدن ١٩٦٦، ص ٥٣ - ٥٤.

(٤٤) افادني البروفسور Vinnikov أنّ حر لا تعني أنه كذلك بالمولد بل أنه مُحرَّر.

المـرتبطة بـالمكان (المـدن)، بينما لا تـظهر مجـالسُ المدن في المـلأ الملكي الأعلى. ويعني هـذا في الغالب أنّ مجتمـع الدولـة السبيئة القـديمة كـان ذا ولاءٍ مزدوج. فمن جهةٍ كان كُلُّ أحرار المجتمع أعضاء كاملي العضوية في المدن والأماكن التي يقيمون فيها، وبهذه الصفة كانوا يشاركون في مجـالسها. ومن جهـةٍ ثانيـةٍ كانـوا جميعاً ذوي انتساب بعيدٍ إلى إحدى القبائل الستّ. ولذا لا تظهر تنظيمات المُدُن في الملأ الشـوري الملكي، كما لا تظهر القبائلُ الستّ في مجالس المدن[٤٥].

ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ بنية الدولة السبيئة كانت مزدوجة على أنـه لم يكن هناك تقـاطعٌ في ذينـك الخطين المـزدوجـين. **الخطُّ الأولُ** هـو خَط الـدولـة أو السلطة المركزيـة وعلى رأسهـا الملك أو المكرِّب، ومجلس الشـورى أو الملأ، وتمـلك آلهةً وطنيةً عامـةً، وسلطاتٍ واسعة في مجـال الحرب، وبنـاء المعابـد والسدود، وسنّ القوانين الجنائية والتنظيمات الإداريـة. والخط الثاني في بنيـة الدولـة تلك المدن/ الدويلات التي كـانت تملكُ كلُّ الأجهـزة الإدارية الضروريـة: الملك أو الكبير، ومجلس الشيـوخ، والوجهـاء، والمعبد والإلـه المحلّي. وتتمتـع المدن بـاستقلاليـةٍ واسعـةٍ فتدخـل انطلاقـاً من وضعها المتـمايز في تحـالُفٍ مع المكـرِّب أو في نزاعٍ متفاقم، وتبيعه أراضي ومزارع وقرىً أو تشتريها منـه. . إلخ. صحيـحٌ أن هناكَ دلائل قويةً على تبعية بعض المدن (من مثل صرواح ونشق) للملك تبعيةً كاملة؛ لكنها قليلة العدد من جهة، وأوضاعها متقلبة بتقلب الظروف السياسية.

---

(٤٥) لا ينبغي هنا أن نعتقد أنّ القبائل ما كانت بالعربية الجنوبية القديمـة غير بنىً وهميـة. لقد كـان لها وجودٌ فعلي، وكانت لها معابدها الخاصة، ومواطن تواجدها الخاصة والمعروفة. ولا شك أنه بقيت تجمعات شعبية تعتقد الانتماء الدموي الواحد، وترفض الاختلاط بالتجمعات الأخرى. فإذا لاحظنا أنّ الوحدات المحلية أو الاجتماعية كانت تصرُّ على انتماءٍ واحدٍ لجدٍّ مزعـوم حسبما تفعل القبائل؛ أدركنا أن التمييز بين الـوحدات الجغـرافية والأخـرى القبلية في اليمن القـديم بالغ الصعوبة أحياناً. قارن بحالة مدينة مفعلم حيث يُسمى حاكمها نفسه: بكـر، أي أوّل ـ شأن القبائل. وفي اليمن الحالية بعد مرور ثلاثة آلاف سنة على قيام المجتمع الطبقي لا يـزال قسمٌ كبيـرٌ من أفراد المجتمـع وجماعـاته يفهم تلك الـوحدات والتجمعـات عـلى أنها تجمعـات قبلية.

ورغم كلّ ما قدمناه، فإنّ علاقات المدن بالدولة في اليمن القديم تبقى محوطةً بالغموض، وتحتاج إلى مزيدٍ من الدراسة، والدراسة المقارنة مع أوضاع مُشابهةٍ في العالم القديم. فقد نشأت في بعض النواحي تحالفاتٌ دينيةٌ طقوسيةٌ أو طقوسية/سياسية أدّت إلى توحُّد دولٍ كانت مستقلةً تماماً قبل ذلك (من مثل الوضع في سومر، وبلاد الإغريق). تلك التحالفات يمكن أن تكون قد تمت باليمن بدايةً على مستوىً محلي أو إقليمي Nomoi كما كان عليه الأمر في مصر القديمة التي تحولت إلى دولةٍ واحدةٍ شديدة الاندماج.





تنظيمات مكة والمدينة عند ظهور الإسلام

صالح أحمد العلي

(١) مكة

تتوافر عن مكة معلومات أوفى مما عن غيرها من المراكز الحضارية الإسلامية وذلك لصلتها الوثيقة بالإسلام، فقد كان الرسول (ﷺ) من أهلها، وعاش فيها وبث الدعوة الإسلامية لمدة عشر سنين قبل هجرته إلى المدينة، وكان منها المسلمون الأولون الذين عاشوا مع الرسول وتشبعوا بتعاليمه وكانوا من أشد المقربين إليه ومعتمديه حتى بعد هجرته. ومن أهل مكة كان الخلفاء، وكان استمرار إشغالهم هذا المنصب من عوامل اعتقاد معظم المسلمين أن الخلافة يجب أن تكون حصراً في قريش. ثم إن أهل مكة كان منهم معظم كبار القواد والإداريين والمقربين إلى الخليفة، وقد ساعدت مكانتهم على توجيه التنظيم بالشكل الذي ظهر فيه. وليس من المغالاة أن مكة كانت البيئة التي دربت وخرّجت أبرز موجهي الدولة الإسلامية وإدارييها.

تقع مكة في أواسط الطريق بين اليمن والشام وهي في واد ضيق تحيط به الجبال والمرتفعات، أجرد غير ذي زرع، والزراعة فيه قليلة جداً ما عدا بعض النباتات الطبيعية التي تعيش في الجبال، كما أن المياه فيها قليلة جداً، وهي تتكون من الآبار. وقد ذكر المؤرخون عدداً من آبار مكة ومن حفرها مما يدل على أهميتها، وللآبار والمياه أهمية في المدن الإسلامية، وخاصة في المناطق

الصحراوية، غير أن تأمين المياه لم يكن من واجب الدولة بل كان يقوم به الأهالي، لذلك فإن معظم المياه ملك أفراد أو أوقاف يوقفها الخيّرون من الأغنياء، وكل صلة الحكومة بها هو اشراف عام عليها باعتبارها أوقافاً. إن الآبار التي ذكرت أخبارها تبلغ قرابة ثلاثين بئراً(١)، ومن الراجح أن هذه لم تكن الوحيدة بل كانت هناك آبار كثيرة صغرى، وأن ما ذكر هو إما الآبار الكبرى أو الآبار الموقوفة، أو العامة التي كانت تستعمل للسقاية. وأشهر الآبار هي بئر زمزم، ولم يكن من أكبر الآبار، ولكنه بالقرب من الكعبة ولذلك اكتسب صبغة مقدسة، واحتفظ بهذه الصبغة حتى في العهد الإسلامي.

التجارة والأحوال الاجتماعية:

لقد كانت قريش أساس سكان مكة وغالبيتهم العظمى، وكان السكان منظمين على أسس قبلية، وهم مكونون من عدة عشائر، تقيم كل عشيرة في خطة معينة، ولها ناد، وهي تدفع دية القتل الخطأ عن أي فرد من أفرادها. ويبدو أن قوة النظام القبلي القائم في مكة هو الذي يفسر الآيات التي تدعو الرسول إلى أن يبدأ بنشر الدعوة في عشيرته وبين قومه ﴿وأنذر عشيرتك الاقربين﴾، و﴿إنه لذكر لك ولقومك﴾ و ﴿لتنذر أم القرى ومن حولها﴾(٢).

إن أبرز ظاهرة للنظام القبلي هو الروح الجماعية وقيام الفرد بخدمة مصالح الجماعة، وتفضيلها على مصلحته الخاصة عند اصطدامهما غير أن عوامل متعددة كانت تؤثر في إضعاف الروح الجماعية، ومن أبرزها النشاط التجاري، والأمن الذي عززه كون مكة حرماً آمناً، ومركزاً دينياً مقدساً، وملجأً لعدد ممن ينشد الأمن والسلامة والاطمئنان، يضاف إلى ذلك استقرار نظام إداري ساعد تنظيم الحياة وتوطين السلم.

---

(١) انظر عن آبار مكة عند ظهور الإسلام: فتوح البلدان للبلاذري ٤٧ ـ ٥٠، أخبار مكة للأزرقي ٢/١٧٣ ـ ١٨٣، تاريخ مكة للفاكهي ٤/٩٦ ـ ١٢٠.

(٢) انظر ما كتبناه عن ذلك في كتابنا «محاضرات في تاريخ العرب»، وبحثنا «معالم مكة العمرانية في صدر الإسلام».

توجه أهالي مكة إلى العمل في التجارة، وساعدهم على ذلك موقعهم الجغرافي والأحوال السياسية التي كانت سائدة قبيل الإسلام، حيث كانت في الشرق الأوسط امبراطوريتان كبيرتان تقتسمانه، وهما في حالة عداء، غير أن كلاً منهما كانت بحاجة إلى بضائع تنتجها الأخرى وما يمر بها، فالروم كانوا بحاجة إلى الحرير والعطور والأفاويه، والساسانيون بحاجة إلى الذهب وبعض المنتوجات الأفريقية، وكانت مكة تقوم بدور الوسيط بينهما، فتستورد بضائع من احدى الدولتين وتصدرها إلى الأخرى. كما كان أهل مكة يتاجرون ببعض البضائع التي تحتاجها الجزيرة كالجلود والسيوف والمنسوجات، واشتغلوا كذلك بأعمال الصيرفة والإقراض والربا(٣).

إن متاجرة مكة مع مختلف الأقطار والدول القائمة في الشرق الأوسط ساعد أهلها على الاطلاع على النظم والتقاليد السائدة في تلك الأقطار المختلفة، ولابد أن هذا الاطلاع أدى إلى مقارنتهم بين تلك النظم ونقدها لمعرفة أصلحها، ووسع أفق نظرهم لاختيار الأكثر ملاءمة في حال عدم قبول التنظيمات الخاصة المحلية. وقد ساعدهم ذلك على تثبيت نظرتهم العالمية، وعلى مرونتهم وكفاءتهم الإدارية.

ساعدت التجارة على نمو الفردية، لأن التجارة تعتمد على أعمال الفرد، وهي تتيح المجال للفرد بممارسة نشاطه في جمع الثروة، ويؤدي نشاطها إلى عناية المجتمع بالتجارة وبالفرد والعمل على تيسير نشاطه، ولعل من أبرز مظاهر الفردية أن الملكية الفردية كانت هي المؤسسة السائدة في مكة، وأن حق الملكية لم يقتصر على الرجال، وإنما امتد إلى النساء أيضاً حيث كان للمرأة حق التملك الخاص والمشاركة بالتجارة بنفسها أو بمن تستخدمهم من أجراء أو شركاء، ومن أبرز الأمثلة عليها السيدة خديجة زوجة الرسول ﷺ الأولى.

---

(٣) انظر عن تجارة مكة في كتابنا «محاضرات في تاريخ العرب»، وانظر كتاب «مكة عند ظهور الإسلام» للامنس (بالفرنسية) و«التعابير التجارية في القرآن» لتوري (بالانكليزية) و«تجارة مكة عند ظهور الإسلام» لباتريشياكرون (بالانكليزية).

كانت مكة مركزاً تجارياً نشطاً، و«من لم يكن تاجراً لم يكن عندهم بشيء» وقد ساهم عدد كبير في النشاط التجاري، وقال تعالى ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾، ويبدو من الآيات القرآنية التي نزلت إبان الدعوة في مكة مدى سيطرة الحياة التجارية وتغلغلها في الناس وتفكيرهم، فإن كلمة الإقراض والأجر والحساب والميزان والمثاقيل والكتاب هي أهم الاستعارات والكنايات المستعملة في الآيات المكية، ولا ريب في أن المجتمع التجاري يهتم بالفردية ويؤكد على إتاحة المجال للفرد بممارسة نشاطه في جمع الثروة.

أكد القرآن الكريم على الفردية، واعتبر المرء مسؤولاً عن عمله ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ و﴿يوم لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً﴾، ويوم القيامة يؤتى كل امرىء كتاب أعماله، وهذا الكتاب ﴿لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾.

إن هذا التأكيد يبين الصلة بين العقائد الإسلامية وبين المجتمع التجاري الفردي، وكذلك مع الحياة المدنية التي تتميز برعاية الفرد. والواقع أن الدعوة الإسلامية الأولى كانت قائمة على الأفراد فلم يعرف أن عشيرة أو أسرة أسلمت بكاملها، ما عدا آل أبي جحش. وكان المسلمون الأولون من عشائر متعددة، وقد يسلم الفرد ويبقى آباؤه أو إخوته أو زوجاته مشركات. وكانت البيعة فردية، أي أن الرسول يبايع كل فرد على حدة، بل حتى النساء كن يبايعن بصورة فردية وليست جماعية.

إن مراعاة الفردية خلق مشاكل غير قليلة نجد لها صدى في القرآن حيث يعالج بصورة خاصة مشكلة العلاقة بين الآباء والأولاد، والإسلام يهتم بتثبيت الروابط العائلية ويدرك مدى عمقها وأهميتها، وخاصة العلاقة بين الولد وأبيه، وهي علاقة واقعية وضرورية. ولما كان اعتناق الإسلام أساساً أيضاً، فقد كان الاصطدام خطيراً عالجه القرآن بأن طلب وجوب مراعاة عاطفة الأبوة على أن لا تصل إلى العقيدة. ويلاحظ أن قصة نوح وابراهيم ولوط ترددت في القرآن، وفي كل منها تعرض قضية العلاقة بين الأب وولده، فقد كان ابن نوح وامرأة

لوط كافرين، وكان أبو ابراهيم كافراً، فأمر الله المؤمنين أن يحدوا من عواطفهم من أجل العقيدة.

غير أن نمو الفردية لم يكن متكافئاً، فقد كانت الثروة متجمعة عند أفراد قلائل استفاد كل منهم من ثروته في تعزيز مكانته، فكانت للأغنياء مكانة بارزة في المجتمع وأثر كبير في تسيير الشؤون العامة والسيطرة على العامة الذين لا تتوافر عنهم معلومات كافية. وقد خلق تجمع الثروة شيئاً من الترف ولكنه كان محدوداً فلم يعرف في مكة بذخ في المأكل أو المسكن أو الملبس وإنما كانت حياتهم المعاشية بسيطة من حيث العموم.

ذكرنا أن الملكية الفردية كانت سائدة في مكة، وللنساء حق الملكية الخاصة، وقد يقوم الفرد بالتجارة بنفسه أو باستخدام أجير أو شريك. غير أن القوافل التجارية كانت مشتركة يساهم فيها عدد كبير من أهل مكة ولها إدارة خاصة. وتتطلب هذه القوافل تأميناً لنقلها، الأمر الذي أدخل أهل مكة بعلاقات دبلوماسية مع معظم أنحاء الجزيرة، وقد عقد زعماء مكة اتفاقيات مع عدد من القبائل التي تمر قوافل مكة في ديارها وتسمى هذه الاتفاقيات «الإيلاف». كما ارتبط أهل مكة مع عدد كبير من القبائل بطريق المصاهرات، فكان الزواج من خارج مكة شائعاً فيها.

كانت مكة حرماً مقدساً منذ أقدم الأزمنة، وأدى كونها مركزاً دينياً إلى أن تقوم بها عدة وظائف دينية كالنسيء والإفاضة وكذلك تنظيمات تتعلق بالكعبة كالعمارة والسدانة والرفادة والسقاية. وقد انحصرت الوظائف الإدارية في قصيّ وأحفاده من بعده، أما الوظائف الدينية الصرفة فظلت خارجة عن يد قصيّ، فكان النسيء بيد صوفة وهم من تميم.

التنظيمات

كان في مكة مجلس يبحث الأمور العامة وهو دار الندوة، يمثل فيه كل عشيرة شخصان ممن بلغ عمر كل منهما الأربعين عادة، ولكن ذلك لم يكن دائماً. ولم تكن بناية دار الندوة من الأبنية العامة، بل هي ملك خاص لأفراد من

عبد الدار توارثوها حتى صارت لعكرمة بن عامر بن هشام الذي باعها لمعاوية بن أبي سفيان بمائة ألف دينار.

وكانت دار الندوة قرب الكعبة وبئر زمزم. والراجح أنهم تعمدوا اختيارها في ذلك الموضع لتكتسب المناقشات صبغة وقورة.

أما الكعبة فكانت رضماً من الحجارة قرب هبل، ثم بنيت عندما كان الرسول ﷺ في الخامسة والثلاثين من عمره[٤].

يبدو أن المشاكل العامة كأمور الدفاع والتجارة كانت تنظر في دار الندوة، ولدينا نص غامض يذكر أن الفتاة إذا بلغت جيء بها إلى دار الندوة، مما يدل على أن دار الندوة يسجل فيها المواطنون عند بلوغهم سن الرشد أو سن المواطنة.

وكان لكل من العشائر «مجلس» أو «ناد»، وقد أشار القرآن الكريم إلى نوادي العشائر ﴿ فليَدعُ نادِيَه ﴾[٥].

رؤساء مكة:

تطلب اجتماع الناس في مكة واستقرارهم ونمو المصالح المشتركة بينهم ظهور أفراد ذوي مواهب يتولون رئاسة مكة، ويكون لهم دور متميز، وخاصة في أوقات الشدائد وقد أشارت المصادر إلى عدد من هؤلاء الرؤساء، وهم قصي، ثم عبد مناف، وعبد المطلب، وحرب بن أمية[٦]، غير أن الرئاسة بعد موت حرب تفرقت في عشائر مكة[٧].

الوظائف الإدارية

وضع قصي لمكة خمس وظائف هي الحجابة والرفادة والسقاية والندوة واللواء[٨]، وهي تشمل الأمور المالية والإدارية والعسكرية، ولما كبرت سنه جعل

(٤) انظر: أخبار مكة للأزرقي ١/٩٩ - ١٠٦.
(٥) سورة العلق: الآية ١٧.
(٦) انظر المحبر ١٣٩، ٤٢٧، الاشتقاق ٥٧، ٨٨، نسب قريش ١٩١.
(٧) المحبر ١٦٤.
(٨) ابن هشام ١/١٣٧، الطبري ١/١٨٤، المنمق ١٩.

هذه الوظائف لابنه عبد الدار، وهو أكبر أولاده، فنافسه عبد مناف وحدث في مكة انقسام، فأيد عبد مناف عدد من العشائر سموا «المطيبين» وسمي مؤيدو عبد الدار «الأحلاف» ثم اتفقوا على أن تكون السقاية لعبد مناف، والرفادة لبني أسد، والحجابة والندوة لبني عبد الدار[٩].

فأما الحجابة فكان متوليها يمتلك مفاتيح الكعبة، أي أنه كان يأذن للناس بدخول الكعبة، وقد أبقاها الرسول ﷺ بعد فتح مكة بيد بني عبد الدار[١٠] تطبيقاً لحكم الآية الكريمة ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾[١١].

أما الرفادة فكانت «خرجاً تخرجه قريش في كل موسم من أموالها إلى قصي ابن كلاب فيصنع منه طعاماً للحاج يأكله من لم يكن له سعة ولا زاد ممن يحضر الموسم»، وظلت قريش تخرج كل عام من أموالها تدفعه للقائم بالرفادة فيضعه للناس أيام منى، وظل هذا الأمر حتى قيام الإسلام، ثم تابعه الولاة المسلمون بعد ذلك[١٢].

أما السقاية فهي حياض من أدم توضع بفناء الكعبة ومنى وعرفة، وتملأ بالماء العذب من الآبار ويسقاه الحاج[١٣] وكانت عند ظهور الإسلام بيد العباس[١٤]، وقد أشار القرآن الكريم إلى عمارة المسجد وكانت منذ ظهور الإسلام.

أما اللواء فكان العلم الذي يحمل في المعارك وتدور حوله المعركة، وكان يسند إلى بني عبد الدار[١٥].

---

(٩) المحبر، ٢٠، ٤٢ ـ ٤، ٢٢٢، ٢٣٧، ٣٣١ ـ ٤.
(١٠) الأزرقي ٦٢/١، ٧٧، ١٢/٢، ابن سعد ٤ ـ ١٠/١، ١٦ نسب قريش للمصعب الزبيري ٢٥١.
(١١) سورة النساء: الآية ٥٨.
(١٢) ابن هشام ١٤٤/١، ١٤٦، الأزرقي ٦٢/١، ١٢٧، وانظر ابن سعد ١ـ ٤٥/١.
(١٣) ابن سعد ١ ـ ٤١/١، ٤٥.
(١٤) ابن سعد ٤ ـ ١٦/١، الأزرقي ٦٥/١ ـ ٦٦، ٤٧/٢.
(١٥) الأزرقي ٦٣/١، نسب قريش ٢٥١ ـ ٢.

وكـانت القيادة، وهي غـير اللواء، بيد رجـال من بني أميـة[١٦] وقـد وردت إشارة للأعنّة، يكون صاحبها المقدم على خيول قريش في الحرب[١٧].

وذكرت في مكة «الحكومة» وهي الأموال التي يسمونها لآلهتهم، وكانت عند ظهور الإسلام للحارث بن قيس السهمي[١٨].

وكانت تنظيمات مكة ينقصهـا القضاء، حيث لم تكن فيهـا منظمات قضـائية ولا يـوجد منصب للقـاضي، بل كـان فيها حكـام يلجأ إليهم النـاس. والحكم ليس بموظف معين، كـما أن الناس غـير مجبرين عـلى الذهـاب إليه، وللفـرد أن يـذهب إلى أي حكم، أو أن يذهب إلى من يشـاء، فـإذا ذهب إلى حكم فليس ملزماً أن ينفذ أحكامه، ومثل هذا النظام يلحق بالضعفاء ضرراً كبيراً.

والواقع أن فقدان مؤسسة القضاء كانت نقطة ضعف كبرى في تنظيم مكة وقد شعر به بعض الناس، فقاموا بعدة محاولات لعلاجه من أهمهـا انشاء حلف الفضول لنصرة المظلوم.

غير أن هذا الحلف الـذي اشترك فيـه النبي لم يوفق في عـلاج هذا النقص لأنه لم تشترك فيه كل القبائل.

إن التنظيم الاداري والسياسي في مكة يظهر فيه:

١ ـ أن الـرئـاسـة كـانت سلطاتهـا محـدودة، وأنها انحصرت بيـد قصي ثم بأولاده وأحفاده، أي بأبناء أسرته فحسب.

٢ ـ أن الإدارة كـانت متشعبة ومـوزعة في عشـائر مكـة، ولكن أسرة قصي تقوم بالنصيب الأوفى فيها.

٣ ـ أن بعض الـوظائف كـانت شخصية، أي إن صـاحب الـوظيفـة، هـو الذي يشرف عليها، ويأخذ لنفسه ما يجني منها.

---

(١٦) الأزرقي ١/٦٣، ٦٦.

(١٧) ابن الأثير: أسد الغابة ٢/١٠١.

(١٨) ابن الأثير: أسد الغابة ٣/٢٠٦، الاصابة ١/٢٨٧.

٤ ـ لم تكن في مكة أبنية عامة، فيما عدا الكعبة التي شارك الجميع ببنائها بطريقة لفتت النظر رغم أنها لم تكن كبيرة الحجم، ويلاحظ أن دار الندوة كانت بناية يمتلكها فرد، بالرغم من أن الاجتماعات التي تعقد فيها عامة.

٥ ـ حدثت تكتلات ومنافسات على إشغال بعض الوظائف، ولكنها لم تصل إلى حد المطالبة بالغائها، مما يدل على رضا الناس بها.

٦ ـ لا توجد إشارة إلى دور للدخلاء والغرباء في مكة، ولا يوجد دليل على كثرة العبيد فيها.

* * *

(٢) المدينة عند الهجرة

تقع المدينة في أرض مستوية حولها بعض المرتفعات وأبرزها جبل أحد في الشمال[١٩]، وجبل عير في الجنوب، وبينهما مسافة اثني عشر ميلاً. ويجري في جهاتها الشمالية وادي قناة، وفي جهاتها الجنوبية وادي بطحان الذي تصب فيه وديان أصغر هي مذينيب ومهزور ورانونا. وتتوافر المياه في هذه الوديان وفي عدد من الآبار، فيزرع عليها النخيل والشعير وبعض الخضر، وهي تكفي لإعالة السكان، ولكنها ليست من الكثرة بحيث تفيض على حاجتهم لذلك لم يصدروا منها إلا مقادير قليلة إلى ما حولهم من البدو. وكانوا يستوردون مما حولهم بعض منتوجات أهل البادية كما يستوردون بعض المنتوجات الزراعية من القطاني والحبوب من أطراف بلاد الشام[٢٠]. وكانت فيها عدة أسواق محلية أبرزها سوق زبالة في شماليها، وسوق قينقاع في جنوبيها الغربي.

غير أن هذه الأسواق صغيرة ومحلية، إذ إن الحياة الاقتصادية راكدة، وهي تقوم في الغالب على المقايضة.

---

(١٩) بحثنا عن أحوال المدينة بتفصيل أوفى في كتابنا «الدولة في عهد الرسول (ص)»، وعن خططها وعشائرها في بحثنا «خطط المدينة عند الهجرة» المنشور في مجلة العرب.

(٢٠) الموطأ: الزكاة ٤٧، الأم للشافعي ٤/١٢٥، الأموال لأبي عبيد ٥٣٣.

لم تعرف في المدينة منتوجات صناعية تصدّر أو إسهام من أهلها في تجارة خارجية، كما انها تقع نائية عن مسالك التجارة الكبيرة في الحجاز. ولم تعرف لأهلها ارتباطات سياسية أو اقتصادية مع المناطق الأخرى، كالإيلاف الذي كان لأهل مكة.

لم تكن المدينة قبل الإسلام مركزاً مقدساً، ولم يعرف فيها أي من آلهة المشركين، وكان أهل المدينة يعظمون خاصة مناة في المشلل، عند منتصف الطريق إلى مكة، كما كانوا يحجون إلى مكة، وكانت الكتابة فيهم قليلة وتعتبر من علامات الكمال لمن يعرفها، وظهر فيهم عدد من الشعراء.

إن الغالبية المطلقة من العرب في المدينة يعتبرهم النسابون من الأزد، ويذكرون انهم انتقلوا إليها من اليمن بعد انكسار سد مأرب، غير أنه لا توجد إشارة إلى علاقتهم عند ظهور الإسلام بأهل اليمن أو إلى مفردات يمانية في لغتهم. وكانوا عند ظهور الإسلام كتلتين رئيستين هما الأوس، ومنازلهم في الجهات الجنوبية، والخزرج ومنازلهم في القطاعات الشمالية، وكان كل منهما يضم عشائر متعددة، وقد استعرت بين كتلتي الأوس والخزرج مشاحنات وحروب، أشهرها يوم بعاث قبيل الهجرة، غير أن أكثر ما روي من قتال كان بين عشائر كل كتلة. ولم تكن هذه المشاحنات دائمة أو عميقة الأثر، فكان السلم أكثر سيادة، وقد حدثت بين كتلتي الأوس والخزرج وعشائرهما زيجات وتداخلات تخفف آثار التوتر، علماً بأن زيجاتهم كانت نادرة مع من كان خارج المدينة. ولكن هذه المشاحنات سببت تهديد الأمن، وقد أنشأ عدد من العشائر والأفراد آطاماً لتكون معاقل للدفاع من الأخطار المهددة.

وسكن المدينة أفراد من عشائر حجازية أخرى، وخاصة من بلي وسليم، ولكنهم لم يكونوا مجموعات متميزة، وإنما ارتبطوا مع عشائر الأزد بالحلف والجوار.

وكان يسكن المدينة عدد غير قليل من اليهود لم تذكر المصادر شيئاً واضحاً عن تاريخهم، ولعل كثيراً منهم هاجر إليها بعد طرد الرومان اليهود من

فلسطين، وقد تفرقت منازلهم بين العشائر العربية في الأطراف الشرقية والجنوبية، وكانوا منقسمين إلى عشائر متخاصمة، حالف بعضها العرب طلباً للحماية، واشتغل بعض اليهود بالصناعة والتجارة وامتلك عدد منهم ثروات كبيرة من النقود، كابن أبي الحقيق، ولكن أغلبهم احترفوا الزراعة، ولم يكن لهم تنظيم سياسي يجمعهم أو رئيس ينظمهم، ولكن كان فيهم عدد من رجال الدين من الأحبار والربيين يعنون بتلقينهم دينهم، ولهم بيت مدراس واحد كان مركزاً لتعبدهم ولدراسة علوم دينهم، وقد أكثروا من مجادلة الرسول ﷺ ومناقشته ومعارضته، مما حمله على مقاتلة ثلاث من عشائرهم الكبرى بالقوة، وأجلاهم عن المدينة دون أن تقوم العشائر اليهودية الأخرى بنصرة أي منهم أو إسنادها.

وكانت كل عشيرة تقيم في الأرض التي تزرعها، وملكية الأراضي فردية وليست جماعية، غير أنه كانت في بعض الأماكن تجمعات كثيفة تجعل كل منها مجموعة سكنية متميزة أهلها من عدة عشائر، وأبرزها يثرب وزبالة في الشمال، وزهرة في الشرق، وقباء في الجنوب الغربي.

لم يرد ذكر لوجود ناد أو محل خاص لأية عشيرة كالذي كان في مكة، ولكن كان في كل عشيرة بعض الأفراد لهم مكانة متميزة قائمة على مواهبهم وأعمالهم التي تؤهلهم أن يكونوا «سادة» أو «أشرافاً»، وقد تميزوا بكونهم يتخذون في دورهم أصناماً، ومن هؤلاء عمرو بن الجموح، كان سيداً من سادات بني سلمة وشريفاً من أشرافهم، والبراء بن معرور وعبد الله بن عمرو بن حرام (من بني سلمة)[٢١] وسعد بن معاذ (من بني عبد الأشهل) غير أن أياً من هؤلاء لم يكن «رئيساً» أو «شيخاً» له سلطات أو صلاحيات على عشيرته كالذي كان لرؤساء العشائر في النظام القبلي[٢٢].

وقد أدرك أهل المدينة قبيل الهجرة الأخطار الناجمة عن افتقادهم للسلطة

---

(٢١) ابن هشام ٢/٤٧، ٤٩.

(٢٢) انظر عن «الشرف» وتطور معناه بشر فارس: «الشرف عند العرب». (بالفرنسية) ومباحث عربية. وانظر أيضاً لامنس «مهد الإسلام» (بالفرنسية).

المركزية، فعزموا أن يقيموها، واختاروا عبد الله بن أبيّ، وهو رجل من كبار الخزرج، وأرادوا أن يتوجوه عليهم، ولكنهم لم ينفذوا ذلك، ثم تم اتصالهم بالرسول ﷺ في مكة، وتلاه هجرته إليها.

تنظيم الرسول (ﷺ) الإدارة في المدينة

كان المبدأ الأساسي في الدعوة الإسلامية هو التوحيد، وقد اهتم الرسول ﷺ في مكة بتوضيحه وتثبيته ونشر ما يتصل بالعقائد والأخلاق. ولا ريب في أن تجمع المسلمين الأولين حول الرسول ﷺ في مكة أوجد منهم تكتلاً يقوم الرسول ﷺ على توجيهه، غير ان الظروف التي أحاطت الدعوة الإسلامية في مكة حملته على تركيز اهتمامه بالعقائد والأخلاق، ولم يضع للمسلمين فيها تنظيماً سياسياً أو إدارياً.

إن استجابة أهل المدينة لدعوة الرسول ﷺ وتوسع انتشار الإسلام بينهم، ثم هجرته إلى المدينة أوجد وضعاً يتطلب زيادة الاهتمام بالتنظيم السياسي والإداري.

التنظيم في بيعة العقبة - النقباء:

نظم الرسول ﷺ علاقته مع المسلمين من أهل المدينة قبل الهجرة ببيعة العقبة التي وعدوه فيها أن يمنعوه ممن يحاول الاعتداء، وأن يقطعوا باتفاقهم معه ما بينهم وبين اليهود من روابط، على أن لا يتركهم إذا أظهره الله ويعود إلى قومه[٢٣] ووعدوه «ان علينا السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله، وأن نقول بالحق أينما كنا»[٢٤]، وقد «شرطوا له أن يمنعوه في دارهم»[٢٥].

حضر في بيعة العقبة من الأوس أحد عشر، ثلاثة من كل من بني

(٢٣) ابن هشام ٢/٢٥، ٥٦.
(٢٤) ابن هشام ٢/٦٣.
(٢٥) ابن سعد ٢ - ١/٢.

عبد الأشهل وحارثة، وخمسة من بني عمرو بن عوف، أما الخزرج فحضر منهم فيها تسعة وخمسون، منهم أحد عشر من كل من بني النجار وسلمة، وسبعة من كل من بني الحارث وحرام، وخمسة من كل من غنم وسوادة، وأربعة من زريق، وثلاثة من بياضة، واثنان من كل من بني الحبلى وساعدة[٢٦]. وهذا التوزيع كان محض صدفة وليس لتفردهم بالحماس للإسلام أو على كثرة عددهم.

أمرّ الرسول ﷺ على المبايعين في العقبة اثني عشر نقيباً اختارهم من مختلف العشائر، فكان منهم ثلاثة من الأوس (من عمرو بن عوف، وعمرو بن مالك، والسلم بن امرىء القيس) اختار تسعة من الخزرج اثنين من كل من الحرث بن الخزرج وجشم، وساعدة. وواحدا من كل من بني زريق، وبني سالم.

تم اختيار النقباء «ليكونوا على قومهم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم،وأنا كفيل على قومي»[٢٧] وظاهر المعنى أن مسؤولية النقباء جماعية على قومهم، غير أن السياق يقتضي أن يكون كل منهم كفيلاً لعشيرته، واعتبر أهل المدينة وحدة «قوم» وهو مقابل لمسلمي مكة «قومي» أي قوم الرسول.

ولم يعين على النقباء رئيساً أو مرجعاً ينسق أعمالهم، ولم يشر إلى وضعهم مع من لم يشترك في العقبة من أهل المدينة أو زعمائها مثل عبد الله بن أبيّ. وهذا التنظيم مقصور على المسلمين، الغرض منه تثبيت مكانة الاسلام والمجتمع الإسلامي، ولا يدخل فيه اليهود والمشركون، واقتصر عمل النقباء على المدة التي سبقت الهجرة ومهدت إليها، إذ لم يرد ذكر لاحتفاظهم بأي عمل رسمي متصل بالنقابة بعد هجرة الرسول ﷺ واستقراره في المدينة.

وعندما هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة واستقر مقامه فيها، تابع جهوده في توضيح معالم الدين ونشر الدعوة وتوسيع عدد المسلمين، غير أن الأحوال

(٢٦) ابن هشام ٦٣/٢ ـ ٧٥.
(٢٧) ابن هشام ٢٥/٢، ٥٦.

الجديدة في المدينة اقتضت أن يعالج مختلف القضايا بما يكفل سلامة المسلمين وتنظيم المجتمع والادارة وتكوين دولة تسير على مبادىء الإسلام وتسود فيها أحكامه. وكان لابد له من ذلك إذا أراد أن تكون المدينة مثالاً يوضح رسالة الإسلام ودورها في تحقيق المجتمع السعيد وتقدمه. ومن المعلوم أن انتشار الإسلام بين الناس لا يتوقف على مجرد سمو مبادئه وسلامة الأفكار التي ينادي بها، وإنما لابد له أيضاً إذا أريد له الانتشار أن يظهر نجاحه في التطبيق. وتأمين قاعدة متينة الأسس هو أمر ضروري لا يستطيع بدونه التصدي لأعدائه والانتصار عليهم.

ولم يكن تحقيق هذه الوجائب أمراً يسيراً في المدينة التي كانت قد سادت في أهلها الروح القبلية وتأصلت فيهم بما كان بينهم من الخصومات العنيفة التي نشبت بينهم فزادت من صلابة التكتلات القبلية وقوت شعور الفرد بوجوب تمسكه بقبيلته التي تحميه وتدافع عنه، هذا فضلاً عن الاعتداد بالفردية الذي كان يسير مع الروح القبلية ويقاوم الخضوع القسري لأية سلطة خارجية.

ثم إن مساكن أهل المدينة لم تكن متقاربة متماسكة، وإنما كانت مكونة من عدة مجموعات سكنية، أو قرى، يقطن كلاً منها عشيرة أو عدة عشائر، ولم تكن العلاقة بين هذه العشائر سليمة أخوية دائماً، وإنما كانت تنشب أحياناً بينها الخصومات والمعارك وتسبب اضطراباً في الأمن.

ولم تكن لسادتهم وأشرافهم سلطات سياسية نابعة من مؤسسات قانونية في عشائرهم، كما أن المدينة كانت تفتقد مؤسسات سياسية موحدة تجمع الناس وتؤمن تنظيمهم وتعمل على حل مشاكلهم، كدار الندوة في مكة.

وكان في المدينة عدد غير قليل من اليهود، ولهم تنظيمات وتقاليد دينية واجتماعية، وكانت الروح القبلية قد سرت فيهم ففرقتهم، ولكنهم مع ذلك كانت تجمعهم العقيدة اليهودية ولم يدينوا بالإسلام، ولم يخضعوا لسلطان دولته. وقام كثير منهم بعرقلة مساعي الرسول والتحريض على عدم طاعته.

ثم إن عدداً من العشائر العربية كخطمة، وبني واقف، وبني السلم، تأخر

اسلامهم إلى ما بعد الخندق (٤هـ) وهذا يقتضي انهم لم يلتزموا بـأوامر القـرآن، ولعلهم ظلوا خارجين عن سلطة الرسول قبل أن يسلموا.

وتـظهـر الأخبـار المتفـرقـة عن المنـافقـين، وجلهم من العـرب، انهم رغم اعلانهم اسلامهم، لم يتشبعوا بتعاليم الإسلام، وكانوا لا يخضعون دائـماً لسلطة الـرسول ﷺ، وكثيـراً ما كـانـوا يعـارضـون بمـا يصـل حـد الخـطورة في بعض الأحوال، وكان فيهم بعض البارزين ممن يتمتعون بمكانة فيهم ويمارسون توجيهاً لهم.

أسس التنظيمات الإسلامية: السيادة والسلطة

ثبت القرآن الكريم السيادة في المجتمع الإسـلامي الجديـد لله تعالى، فهـو ﴿الأول والآخر والظاهـر والباطن﴾ له ما في السـماوات والأرض يؤتي الملك من يشاء، وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء، ويذل من يشاء، بيده الملك وهو على كل شيء قدير. وقد أكسبت السيادة لله تعـالى في الإسلام الحكم تمـاسكاً ووقـاراً وأنقذتـه من كثير من الـرجات العنيفـة التي طـالمـا أصـابت المجتمعـات الحديثة التي جعلت السيادة للشعب.

والله تعالى لا يحدّه زمان ولا مكان، ولاتدركه الأبصار ولكن تدركه القلوب فهو غير مجسـد، لذلـك فإن الإدارة والحكم الفعـلي في المجتمع، أي مـا نسميه «السلطة» كـانت بيد الـرسول ﷺ الـذي لـه مكـانـة خـاصـة متفـردة بـاعتبـاره الـرسول ﷺ الـذي اختاره الله وحـده لتبليغ رسـالته وإعـلام الناس بـأوامر الله ونواهيه ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر ٧).

وقد أمر الله تعالى المسلمين في عـدد غير قليـل من الآيات بـطاعة الـرسول وخاطبهم ﴿أطيعوا الله والـرسول﴾ (آل عمـران ٣٢، ١٣٢، الانفال ١، ٢٠، ٤٦، محمد١٣، المجادلـة ١٣) ﴿وما أرسلنـا من رسـول إلا ليـطاع بـإذن الله﴾ (النساء ٦٤) ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ (النسـاء ٨٠) ﴿إنما كـان قول المؤمنـين إذا دُعـوا إلى الله ورسـولـه ليحكم بينهم أن يقـولـوا سمعنـا وأطعنـا﴾ (النـور ٥١) ﴿ومن يـطع الله ورسولـه فأولئـك هـم الفائـزون﴾ (النور ٥٢)

﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ (النساء ١٣، الفتح ١٧) وامتدت الطاعة إلى أولي الأمر فقال تعالى ﴿وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ٥٩).

﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليما﴾ (النساء ٦٥) وندد في عدد كبير من الآيات بالعصيان.

ومما عزز مكانة الرسول ﷺ خلقه العظيم ودماثته، وتجرده من الأنانية وتسامحه، وبلاغته في التعبير، وقوته في الإقناع ورعايته لأصحابه ومتابعته لأحوالهم، وعطفه على الضعيف والفقير. وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض ما تميز به الرسول ﷺ فقال ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (القلم ٤) ﴿إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليٌّ حميم﴾ (فصلت ٣٤) ﴿ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك﴾ (آل عمران ١٥٩).

وضعت الآيات القرآنية المبادىء والأسس العامة التي يهتدى بها في الإدارة، أما التفاصيل والتطبيقات فكانت للرسول ﷺ ينفذ فيها ما يرى فيه المصلحة، فلم تكن الإدارة قائمة على نصوص مكتوبة، أو قرارات مجالس عامة وإنما كانت في أساسها نابعة من مبادىء الإسلام، وفي تطبيقاتها من متطلبات المصلحة العامة. وكان الرسول ﷺ يشاور أصحابه دائماً ولا يفرض آراءه، وقد أمره تعالى بالمشاورة ﴿وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران ١٥٩) ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى ٣٨)، وكان يسمع من صحابته، ولكنه لم يؤسس للاستشارة مجلساً خاصاً أو يحدد من يشاورهم، وكانت القرارات تصدر باسمه. وبهذا تثبتت أسس السلطة التي هي أهم عناصر التنظيم السياسي والإداري بما تحققه من النظام، والمصلحة العامة.

يتبين مما تقدم أن القرآن الكريم ثبت السلطة العليا الإدارية والسياسية بيد الرسول (ﷺ) وبه يرتبط الأفراد والجماعات المسلمة، ولا ريب في أن سلطانه

كان أوسع على المهاجرين من قريش وقبائل الحجاز وان سلطانه كان يتزايد بتزايد عدد المسلمين ومدى تشبعهم بروح الإسلام.

المستخلفون في الإدارة

وكان الرسول ﷺ عند قيامه بالغزوات يستخلف على المدينة من يختاره من المسلمين، ولم يقتصر الاستخلاف على الغزوات خارج المدينة، وإنما كان أيضاً يستخلف في الغزوات التي جرت في المدينة، وهي غزوة أحد والخندق، وبني النضير، وبني قريظة، فقد استخلف عند خروجه إلى غزوة بدر اثنين هما أبو لبابة بن عبد المنذر على المدينة، وعاصم بن عدي بن العجلان على العوالي[٢٨]، أما بقية الغزوات فكان يستخلف في كل منها على المدينة واحداً.

وكان المستخلفون متعددين، ففي غزوة الأبواء استخلف سعد بن عبادة وفي غزوة بواط استخلف سعد بن معاذ، وفي غزوة السويق استخلف أبا لبابة بن عبد المنذر، واستخلف في غزوة بدر الموعد عبد الله بن رواحة، وفي غزوة تبوك محمد بن مسلمة، وكلهم من الأنصار، وفي غزوة ذي العشيرة استخلف أبا سلمة بن عبد الأسد المخزومي.

واستخلف عثمان بن عفان في غزوتي غطفان وذات الرقاع، وسباع بن عرفطة الغفاري في غزوتي دومة الجندل وخيبر، واستخلف في عمرة القضاء آباذر الغفاري، واستخلف ابن أم مكتوم إحدى عشرة مرة، وكل هؤلاء من المهاجرين.

يتبين من هذا السرد أن الرسول ﷺ لم يضع قاعدة مثبتة لاختيار من يستخلفه فقد استخلف ابن أم مكتوم، وهو أعمى، إحدى عشرة مرة واستخلف عدداً مرتين، وآخرين مرة واحدة، والمستخلفون من عشائر متعددة، فمنهم أربعة من الأنصار وثلاثة من مهاجري قريش واثنان من مهاجري الحجاز. ولم تذكر المصادر الأعمال التي طلبت من المستخلفين إبان استخلافهم

---

(٢٨) ابن سعد ٢ ـ ٦/١.

الذي كان في الغالب قصير المدة، ولم يكن الرسول ﷺ في معظمها بعيداً عن المدينة. وذكر ابن هشام أن الرسول استخلف ابن أم مكتوم في غزوة أحد «على الصلاة» ولعله قصد بذلك النظر في الأمور الإدارية دون العسكرية.

يتجلى تنظيم الرسول ﷺ الإداري للمدينة في أوائل الهجرة في «الصحيفة» التي أصدرها في أوائل سني الهجرة ووضع فيها أحكاماً تبين الخطوط الرئيسة لتنظيم الدولة والمجتمع ولتنسيق العلاقة بينهما وهي توضح الأحوال الجديدة حيث أصبح المسلمون يؤمنون بإلّه واحد، ويخضعون لأوامر دينية واحدة، ويطيعون رسولاً واحداً.

الأمة

كوّن المسلمون «أمة واحدة من دون الناس»، أي كتلة يرتبط أعضاؤها برابطة العقيدة الدينية، فالتنظيم قائم على أسس فكرية أخلاقية وعقائدية وليس على أساس الدم أو على أسس بيولوجية، والأمة قابلة للتوسع والتقلص تبعاً لعدد من ينضم إليها أو يتركها باختياره، فبالإمكان أن تتسع عندما يزداد عدد من يؤمن بالعقائد التي تعتنقها، أو تتقلص بقدر من يترك من أفرادها تلك العقيدة، ورابطة الأمة مفتوحة لمن يعتنق عقائدها ويقبل روابطها بصرف النظر عن عرقه ودمه وثروته. وما دامت الأمة تقوم على رابطة العقيدة فانها تستند إلى مبادىء روحية وأخلاقية، فالسياسة في الإسلام ممتزجة بالعقيدة والأخلاق، ورابطة الأمة تسود على كافة الروابط.

والأمة كتلة واحدة يميزها تماسكها عن غيرها من الكتل والجماعات ونصت الصحيفة على ان «ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم» وأن «المؤمنين بعضهم أولياء بعض من دون الناس» ، فالمسلمون متناصرون يسند بعضهم بعضاً، ويحمي كل منهم الآخر، فهم سواسية لا فرق بين صغير وكبير، أو غني وفقير، ولكل فرد أن يجير من يشاء، وتكون إجارته باسم الإسلام، وعلى كافة المسلمين حماية من يجيره أحد أفرادها.

والمسلمون «تتكافأ دماؤهم» فديتهم واحدة، و«المؤمنون بعضهم موالي

بعض من دون الناس» (١٥) وهم «لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف والقسط بين المؤمنين» (١٤)، فهم كتلة واحدة يحمي كل منهم الآخرين، ويتمتع بحمايتهم ويحظى بمعونتهم عندما يحتاجها.

وتتجلى وحدة الأمة وتكتلها والروح الجماعية في وجوب اشتراك المسلمين في صيانة الأمن ومطاردة المفسدين والامتناع عن حماية المخلين بالأمن حتى ولو كان ولدهم فقد نصت الوثيقة على أن «المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى أو ابتغى دسيسة ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان أحدهم» (١٣) وانه «لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل»[٢٩]، فالأمن مركزي عام يسهم الجميع في تحقيقه لمصلحتهم وليس تنفيذاً لأوامر خارجية، فلم يضع الرسول ﷺ في المدينة شرطة لمطاردة المفسدين والمعتدين، ولا سجوناً لحجز المفسدين.

العدالة والقضاء

تظهر الصحيفة اهتمام الرسول ﷺ بأمر العدالة وتنظيم القضاء فقد خصتهما بعدد من الأحكام بحيث يمكن القول إنهما كانا من أبرز الغايات التي استهدفت الصحيفة تأمينهما، ولابد أن هذا راجع إلى إدراك الرسول ﷺ أهمية العدالة والقضاء لكل مجتمع سليم، وان فقدانها كان من أبرز العيوب في كل من المجتمع المكي والمدني، ومن أقوى أسباب القلق والاضطراب قبل الإسلام.

(٢٩) ورد نص الصحيفة في سيرة ابن هشام (٢/١١٩ - ١٢١)، وفي كتاب الأموال لأبي عبيد (٢٠٢ - ٢٠٥) وكتاب «الأموال» لابن نجويه (٤٦٦ - ٤٧٠)، كما وردت مقتطفات منها في هذين المصدرين و عدد من المصادر القديمة، وقد جمعها ونشرها محمد حميد الله في كتابه «الوثائق السياسية في عهد الرسول ﷺ والخلافة الراشدة»، وقد نظم نشرها بشكل فقرات مرقمة وإليها نشير في دراستنا. وقد أشار محمد حميد الله إلى عدد من الدراسات التي كتبها عنها بعض المستشرقين، كما جرت دراسات متعددة تالية، ولعل من أوسعها في العربية ما كتبه الدكتور عون الشريف قاسم في كتابه «دبلوماسية الرسول».

وقد نص القرآن الكريم على جعل القضاء في الأمور المتعلقة بالأمن العام إجبارياً وحصره بيد الرسول ﷺ ، فقال تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ (النساء ٦٥).

نصت الوثيقة على «انه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله» (٤٢) وبهذه المادة أوجد الرسول ﷺ سلطة قضائية عامة تسري على الجميع وهي مركزية ترجع إلى الله وإلى الرسول ﷺ فهي مصطبغة بصبغة قدسية، ولها قوة تنفيذية، لأن أوامر الله واجبة الطاعة وملزمة التنفيذ، كما أن أوامر الرسول ﷺ هي من الله وطاعتها واجبة كما ذكرنا من قبل.

لم تقتصر السلطة القضائية على المسلمين وحدهم، وإنما شملت أيضاً «المشركين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم» (١)، والراجح أن المقصود بعبارة «من تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم» الأفراد والعشائر التي لم تعتنق الدين الإسلامي من أهل المدينة، وبذلك أدخلهم الرسول ﷺ ضمن هذه الأحكام الأساسية دون إجبارهم على اعتناق الإسلام. ولابد أن شمول هؤلاء بأحكام العدالة يجعلهم يدركون دور الإسلام في الاستقرار، مما يكون دافعاً إلى إسلامهم. ثم ان الحكم العام لهذه الفقرة يدل على أن أحكامها امتدت إلى اليهود أيضاً. ولا ريب في أن رجوع اليهود في التحكيم إلى الرسول ﷺ معناه إلزامهم بالاعتراف بسلطة الرسول ﷺ العليا الأمر الذي يضعهم في مكانة ثانوية، حيث أصبح الرسول مرجعهم وحاكمهم في الخلافات المتعلقة بالإخلال بالأمن العام، وهذا يدل على أن هذه الصحيفة جاءت بعد أن حقق الرسول ﷺ انتصاره العظيم في بدر مما قوّى شوكة المسلمين وألقى في قلوب خصومهم الرعب، إضافة إلى الانقسامات والمخاصمات التي كانت بين اليهود في المدينة.

الأمن العام

والقضايا التي جعلت مركزية بيد الرسول ﷺ اقتصرت على ما يتعلق بالأمن العام، أما القضايا والخلافات الشخصية المحدودة، وخاصة ما يتعلق بما نسميه اليوم القانون المدني من زواج وطلاق وميراث، أو في المعاملات التجارية فليس من اللازم احالتها إلى الرسول ﷺ وقد نص القرآن الكريم على السماح لليهود بالرجوع في ذلك إلى الرسول ﷺ دون أن يلتزم بالحكم بينهم فقال تعالى: ﴿فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم وأن تعرض عنهم وإن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين﴾ (المائدة ٤٢)، ولا ريب في أن حكم الرسول ﷺ يقوم على أسس الأعراف المنسجمة مع العدالة ومبادىء الإسلام ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾ (المائدة ٤٨).

أحوال الحرب والسلم

ومن المظاهر الجماعية في تنظيم الرسول ﷺ الإداري للمدينة أمر الحرب والسلم، فقد خصصت له الصحيفة عدة نصوص، ولابد أن مرجع ذلك الظروف التي كان فيها الإسلام مقتصراً على المدينة، وكان محاطاً بالأعداء والخصوم المتربصين به، والعاملين على إزالته بالقوة والقتال. وقد نصت الصحيفة أن «سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم» (١٧) و «إن المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله» (١٩)، فلا يجوز أن يقتصر الاشتراك في القتال على بعض المسلمين ويبقى آخرون في حالة سلم مع العدو، وان المسلمين يتعاونون جميعاً ويشتركون جميعاً في دماء من يقتل منهم في سبيل الله.

لا تقتصر أحكام الحرب والسلم على المسلمين ومن تبعهم فحسب، بل تمتد إلى اليهود أيضاً، وقد نصت الصحيفة على ضمان الحرية الدينية لليهود «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته» (٢٥) وقد نص أيضاً على أن «من تبعنا من يهود فإنه له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم» (١٦)، وشمل ذلك

بطانة اليهود ومواليهم، أما الباقون فقد نص على وجوب مناصرتهم المسلمين في صد الهجمات الموجهة إلى المدينة «وأن بينهم النصر على من دهم يثرب» (٤٤) أي أنه حتم عليهم الاشتراك في الحروب الدفاعية عن المدينة. وفي الوثيقة مادة تنص على «أن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم» (٣٧). وواضح منها أن على اليهود الوقوف بجانب المسلمين ضد من يحارب المسلمين، وان عليهم مساندتهم وتأييدهم وعدم خيانتهم، ولكن الراجح أنه لم يطلب منهم أن يقاتلوا مع المسلمين، بل أن يقفوا موقف الحياد المشرب بروح التأييد للمسلمين، والواقع أنه ليس هناك إشارة أو دليل على قتالهم مع المسلمين، وإن لوم الرسول ﷺ بني قريظة في غزوة الخندق يرجع إلى انضمامهم إلى قريش. وفي الصحيفة مادة صريحة تجيز لليهود عدم الاشتراك في الحروب الدينية الإسلامية. «وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فانهم يصالحونه ويلبسونه»، «وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين» (٤٥)، وقد وضعت هذه المادة تالية للمواد المتعلقة بالدفاع عن المدينة لذلك يمكن اعتبارها مكملة لها ومرتبطة بها، وان الصلح الذي تشير إليه هذه المادة يتعلق بالأخطار التي تهدد المدينة.

وفي الوثيقة مادة تنص على انه «لا يخرج منهم أحد إلا باذن محمد» (٣٦) ويظهر أن المقصود بها عدم السماح لليهود بإشهار حرب إلا بإذن الرسول، ولهذا تأثير كبير في عدم السماح لهم بمخالفة قريش، والواقع أن مادة أخرى في الوثيقة ذهبت إلى أبعد من ذلك فقررت انه «لا تجار قريش ولا من نصرها» (٤٣).

وقد نظمت الصحيفة الالتزامات المالية الناجمة من الحروب التي قد يشترك فيها الفريقان فقد نصت على «أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين» (٣٨) وان «على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم» (٣٧)، أي أنه إذا حدثت حرب وشارك فيها اليهود، فانهم يقومون بدفع ما يحتاجونه من نفقات.

نصت الصحيفة على «أن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة» (٣٩)

ومعنى هذا منع الحروب والقتال بين القبائل والعشائر وتثبيت السلم في المدينة، وبذلك وضع حدا لأقوى عامل في خلق القلق والاضطرابات وما يجره من أمور، ولا ريب في أن استعمال كلمة «حرام» قصد منه إعطاء السلم طابعاً دينياً، فيكون أثره أقوى، وقد استلزم ذلك تحديد حرم المدينة فتقررت حدوده ببعض العوارض البارزة في أطراف المدينة، وهي لا تتجاوز بضعة أميال يسود السلم بين من يقيم داخلها فحسب، ولا ريب في أن المسلمين كانوا في أوائل سني الهجرة منحصرين في هذه المنطقة، أما من كان خارجها فلم يكونوا قد اعتنقوا الإسلام حتى ذلك الوقت فيما يظهر.

مكانة الفرد

إن أمة الإسلام يرتبط أعضاؤها برابطة العقيدة ويشتركون بحقوق وواجبات تعبر عن وحدتهم وتقوي من تماسكهم، ولكنها ليست جماعية طاغية. بل تهدف إلى تنسيق حرية الفرد مع مصلحة الجماعة، وإن وجود الأمة لا يعني القضاء على كيان الفرد ومكانته، فالمسؤولية المدنية والأخلاقية والدينية فردية ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[٣٠]، ويوم القيامة ﴿لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً﴾[٣١] ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره﴾[٣٢]، وقد أباح الإسلام للفرد حرية العمل ومزاولة المهنة التي يرتئيها، والتنقل حيث شاء، كل ذلك ضمن نطاق الأمة، إذ لا يجوز له القيام بأعمال تضر بمصلحة الجماعة، كما أنه ليست للأمة أن تقيد حرية الفرد ما لم تضر بمصلحة المجموع. وتراعى المبادىء الأخلاقية الإسلامية في السلوك الفردي وفي العلاقات الاجتماعية.

ونصت الصحيفة أنه «لا يكسب كاسب إلا على نفسه» (٤٧) و«أنه لا يأثم امرؤ بخليفه» (٣٧ب) ثم إن الصحيفة أكدت على أهمية الأسس

(٣٠) الأنعام ١٦٤، الاسراء ١٥، الزمر ٧، النجم ٣٨.

(٣١) لقمان ٣٣.

(٣٢) الزلزلة ٧ ـ ٨.

الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية، فقد نصت على «أن الله جار لمن بر واتّقى» (٤٧) أي أن الله يحمي من يبر ويتقي ويتخلق بالأخلاق الفاضلة.

العشائر والموالي

إن وحدة الأمة والتأكيد على مصلحة الجماعة أساسية ولها المكان الأول، وهي تسود على التكتلات الفرعية، ولكنها لا تلغيها، فقد أقر الرسول ﷺ النظام العشائري أساساً للاستيطان ودفع الدية والتعاون، فكرر ذكر العشائر، ونص على أن كلاً منها «على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم ويفدون عانيهم بالمعروف»، وذكر في نصوصه عن عشائر الأنصار «وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين» (٣، ١٠)، وتدل كلمة **طائفة** في هذه النصوص على أنه كانت في كل عشيرة عدة طوائف وإن كانت المصادر لم توضح ماهية هذه الطوائف.

ونصت الصحيفة على انه «لا يحالف مؤمن مولى مؤمن من دونه» (١٢ب)، وبذلك أقر بقاء الولاء ومنع من محالفة الموالي دون موافقة أسيادهم، ومن المعلوم أن مؤسسة الولاء قديمة، وفيها منافع للمولى وللعشيرة، فهي تمكّن المولى من ممارسة نشاطه وأعماله في ظل الحماية التي يوفرها الولاء، كما أن العشيرة تستفيد من وجود الموالي الذين يزيدون من عددها ويقدمون لها بعض العون، ويوفرون لها بعض القوة، ولما كانت رابطة الولاء ليست ثابتة كرابطة الدم، فتنقل الموالي بحرية كثيراً ما يؤدي إلى عدم الاستقرار والقلق، وإلى خلق مشاكل اجتماعية وسياسية وإدارية أراد الرسول تجنبها بمنع الموالي من المحالفة دون إذن أسيادهم.

إن إبقاء الرسول التكتل العشائري راجع إلى عمق تغلغله في النفوس، ومكانته في حياتهم. ومن الطبيعي أن هذا التنظيم العشائري كان لابد من زواله بعد تشرب الناس مبادىء الدين الجديد، لأن الدين الإسلامي يقوم على أساس المسؤولية الفردية ويجمع الناس جميعاً برابطة العقيدة ويضع للتفاضل بينهم معايير جديدة من التقوى والتدين والخلق الفاضل، فالتكتل العشائري إذاً يقع ضمن رابطة الأمة وهو خاضع لها، وهو معرض للتفكك على ممر الأيام، إذ إن

من يعتنق الإسلام يرتبط عامة مع إخوانه في الدين ويشترك معهم في تأدية فرائضهم واحتفالاتهم وأفراحهم وأتراحهم ومصالحهم العامة وبذلك يبتعد عمن يبقى متمسكاً بالشرك.

لم يرد في الوثيقة اسم لأي شخص بالذات، ما عدا الرسول ﷺ ، ولم تشر الوثيقة إلى رئاسة في أي من المجموعات التي ذكرتها، وهذا يظهر أن الرسول ﷺ كان يتعامل مع الجماعات وأفرادها مباشرة دون أن يحدد رئيساً تكون له سلطة أو وساطة قد تعيق الاتصال المباشر بالرسول، ومما يسهل هذا الاتصال المباشر صغر مساحة المدينة وسهولة المواصلات فيها وما تميز به الرسول ﷺ من حرص على الاتصال الشخصي المباشر بكافة المسلمين، وحتى باليهود، وكل هذا يظهر أن الرسول اعتبر القبيلة والعشيرة في المدينة هي تجمع اجتماعي أكثر منه تكتلاً إدارياً أو سياسياً، ومكانة الأفراد فيها راجعة إلى مزاياهم الشخصية ومكانتهم الاجتماعية لا السياسية، وكان الرسول ﷺ يتعامل مع ذوي المكانة باعتبارهم أفراداً في الأمة وليس باعتبارهم رؤساء لكتل سياسية.

إلا أن التشرب بمبادىء الإسلام وتثبيت السلطة المركزية ونشر الأمن والعدالة كان لابد أن يؤدي إلى إضعاف التكتل القبلي ثم إزالته، ذلك أن الإسلام يضع للتفاضل بين الناس معايير جديدة قائمة على التقوى والخلق الفاضل، بالإضافة إلى أن من يسلم يرتبط مع اخوانه في الدين برابطة عامة، ويشترك معهم في تأدية الفرائض والاحتفالات والمصالح العامة، وبذلك يبتعد عمن يبقى متمسكاً بالشرك من أفراد عشيرته.

ويتبين مما ذكرنا أن إدارة الرسول في المدينة كانت تهدف إلى تكوين أمة مترابطة بينها، فللأفراد فيها حرية العمل والتنظيم، وللسلطة المركزية حق الاهتمام بالعدالة والأمن العام والقضاء وأمور الحرب والسلم على أن تكون التقوى والأخلاق الفاضلة الإسلامية أساس أعمالهم وتصرفاتهم.

* * *

التنظيم الإداري في جزيرة العرب
في أواخر عهد الرسول ﷺ

الشواهد القرآنية

في القرآن الكريم تعابير عن أحوال حضارية ونظم متعددة، وهي تظهر معرفة العرب بأشكال منوعة من النظم السياسية والإدارية فقد ورد فيه ذكر «البلد» و«البلاد» في حوالي عشرين آية، «والمدن» في خمس عشرة آية منها ثلاثة خصت بالمدينة المنورة، كما ذكرت القرى بصيغة المفرد والجمع في ست وخمسين آية عامة و«أم القرى» إطلاقاً في آية (القصص ١٥) وخاصة بمكة في آية أخرى (الشورى ٧) وذكرت ﴿القرية التي كانت حاضرة البحر﴾ (الأعراف ١٦٣)، و﴿حاضري المسجد الحرام﴾ (البقرة ١٩٦).

وفي القرآن الكريم ذكر حكام عدد من البلاد، ومنهم «فرعون» وهو لقب الحاكم في مصر في خمس وسبعين آية «وعزيز مصر» وقد ذكر في أربع آيات «وملكة سبأ» وأشار إلى «الملك» في زمن ابراهيم (البقرة ٢٥٨) وذكر «طالوت» الذي أرسله تعالى ملكاً على بني اسرائيل واعتراضهم على إرساله لأنه لم يكن منهم (البقرة ٢٤٧ ـ ٨)، وأشار إلى «ملك مصر» في زمن يوسف (يوسف ٣٤، ٥٠، ٥٤، ٧٢) وإلى ملوك بني اسرائيل (المائدة ٢٠) وذكر ﴿ان الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها﴾ (النمل ٣٤)، وذكر ملك سليمان (البقرة ١٠٢) كما ذكر ملكة ﴿أوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾ وان شعبها ﴿أولوا قوة وأولوا بأس شديد﴾(النمل ٣٣) كما وردت في القرآن الكريم عدة إشارات إلى الملك بمعنى الحكم الواسع، وخصت معظم الآيات الملك بالله تعالى.

ذكر القرآن الكريم من المؤسسات السياسية «الملأ» في ٢٢ آية أكثرها تتصل ببني اسرائيل، كما ذكر «النادي» لقوم هود (العنكبوت ٢٩) وفي مكة (العلق ١٧).

وذكر القرآن الكريم «الولاية» في عدد كبير من الآيات، بعضها بمدلول عام، وبعضها بمدلول سياسي إشارة إلى السيطرة والحماية، ومنها آيات تذكر أن

الله تعالى وليّ المؤمنين، وآيات تذكر أن الله ورسوله والمؤمنين أولياء للمسلمين.

وذكر القرآن الكريم التطورات العميقة التي يحدثها الأنبياء في المجتمعات، وأسماء خمسة وعشرين نبياً، وفصّل في سيرة أعمال عدد قليل من الأنبياء وخاصة موسى، وعيسى، وابراهيم، وهود، وسليمان.

وذكر سلطات سياسية مارسها بعض الأنبياء، وخاصة موسى، غير أن معظمهم كان معنياً بالهداية في العقائد والتوجيه الاجتماعي، وأكثر تعاملهم مع الشعوب، غير أن بعضهم اتصل بالملوك، ولكن علاقتهم بالملوك لم تكن حسنة، ولم يذكر نبياً اعتمد على الملوك في نشر دعوته، أو تنفيذ ما يدعو إليه من إصلاحات.

إن ذكر هذه التعابير في القرآن الكريم يظهر أنها كانت معروفة عند العرب في زمن مجيء الإسلام، غير أنها وردت في القرآن متصلة بالأقوام القديمة، ولا نعلم على وجه التحقيق مدى ما كان مطبقاً منها في جزيرة العرب عند ظهور الإسلام.

البدو والحضر

وذكر القرآن الكريم الأعراب في سياق يظهر أنهم متميزون عن غيرهم، وفي أكثر هذه الآيات إشارات إلى ذمهم، وفي إحدى الآيات ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله﴾.

وتردد في الأحاديث النبوية ذكر أهل البادية، وأشار بعضها إلى أن لأهل البادية سمات يتميزون بها[٣٣]، وانهم كانوا جفاة[٣٤]، كما وردت أحاديث تذكر أنه لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية[٣٥]. وهم في كثير من الأحاديث مذكورون مقابل أهل الحاضرة[٣٦]، ورويت أحاديث في النهي أن يبيع حاضر

(٣٣) ابن حنبل ١/٢١٧.
(٣٤) أبو داود: أضاحي ٢٤، النسائي: صيد ٤، ابن حنبل ١/٣٥٧. الترمذي: فتن ٦٩.
(٣٥) ابن ماجة: أحكام ٣٠، أبو داود: أقضية ١٧.
(٣٦) ابن حنبل ٣/١٦١، ٦/١٢٢.

لبادٍ [٣٧]، والمقصود من ذلك طبعاً البيع بأجل. وقد اطلق اسم «الحواضر» على المجتمعات المستقرة عند المياه الدائمة، وكانت الصلة قائمة بين أهل الحاضرة وأهل البادية، فكان كثير من أهل الحضر يخرجون إلى البادية [٣٨].

وتردد في الكتب ذكر صنفين متقابلين هم «أهل الوبر» و«أهل المدر» وقد ورد ذكرهما في عدد من الأحاديث النبوية [٣٩]، كما ورد ذكر «أهل الحجر» و«أهل الوبر» [٤٠] وواضح من معناهما اللغوي أن أهل الوبر هم الذين يعيشون في الخيام، أي البدو، وأن أهل الحجر والمدرهم الذين يسكنون في أبنية مشيدة، أي مستقرون.

إن تمييز البدو والاعراب عن أهل المدر، والتمييز بين أهل الحاضرة وأهل المدر وأهل القرى، لا يقتصر على الاختلاف في السكن، وإنما يمتد إلى الاختلاف في نظم الحياة وأساليبها وما يتصل بذلك من الاختلاف بين الاستقرار والتنقل، وهذا الاختلاف واسع ولكنه غير تام، فإن النظام القبلي الذي كان سائداً عند البدو امتد أيضاً إلى المستقرين، كما أن أهل الوبر وأهل المدر يشتركون في كثير من المثل الأخلاقية، والمصالح، والواقع أن الصلة بينهما وثيقة، ومجال استقرار البدو غير منعدم، كما أن احتمال تحول المستقرين إلى بدو في حالات تدهور الزراعة والتجارة غير مفقود فالتقسيم اجتماعي وغير جامد، ولكنه كان بارزاً وواضحاً وقائماً في جزيرة العرب عند ظهور الإسلام، وكان له تأثير في النظم السياسية والادارية. غير أن هذا لا يعني أن شبه جزيرة العرب كانت فيها كتلتان متماسكتان ومتعارضتان من البدو والحضر، وإنما كانت فيها مجموعات قبلية لكل منها ديار خاصة بها، وعلى كل منها رئيس أو سيد يتقرر اختياره وسلطانه وواجباته وفق النظم والتقاليد القبلية المتعارضة. كما كان فيها

---

(٣٧) عما ورد من الأحاديث عن ذلك ومواضع ذكرها من كتب الصحاح، انظر المعجم المفهرس لفنسنك، مادة «بدو».

(٣٨) ابن حنبل ٥/٢٢٧، ٦/١١٢.

(٣٩) ابن حنبل ٤/١٥٤، ٢١٦، ٤١٦.

(٤٠) ابن حنبل ٥/٦٠.

عدد من المستوطنات الحضرية والمدن التي لابد انها كانت فيها نظم خاصة، لا نعلم تفاصيلها إلا فيما يتعلق بمكة والمدينة والطائف خاصة وأن المصادر تذكر السكان وقلما تشير إلى نوع مساكنهم ونظام الحكم فيهم.

ذكرت المصادر سيطرة حكام على بعض المناطق عند ظهور الإسلام، انضوى تحت لواء كل منهم عدد من العشائر والمدن، واتخذ كل منهم أنظمة سياسية وإدارية، وأطلق عليهم أسماء منها «الملك» و«الأمير» و«ذو التاج»، فتعبير «الملك» كان في اليمن، وتعبير «الأمير» عند الغساسنة والمناذرة، حيث استقر الحكم في أسر معينة وكان وراثياً، ولذلك كان يطلق عليها تعبير «دولة» أي انحصار الحكم في أسرة معينة.

وقد أطلق «ذو التاج» على حكام يمارس كل منهم سلطة على منطقة واسعة فيها عدة مجموعات من العشائر والمدن، وحكمه عادة غير وراثي، أما «التاج» فهو رمز الحكم، وأبرز من ذكر من «ذوي التاج» عند ظهور الإسلام هو هوذة بن علي الحنفي في اليمامة، وجيفر وعباد في عمان.

تنظيم الرسول ﷺ إدارة الجزيرة

كانت دولة الإسلام في السنوات الأربع الأولى من الهجرة مقصورة على المدينة، وكانت الهجرة إليها والاستقرار فيها شرطاً على من يسلم. وعندما امتد الإسلام بعد السنة الرابعة إلى العشائر الحجازية خارج المدينة أبيح لبعض من يسلم أن يبقى في دياره، على أن يلبوا دعوة الرسول ﷺ حين يطلب منهم ذلك. وبعد أن تم فتح مكة امتدت الدولة إلى معظم أرجاء جزيرة العرب، وحدث ذلك التوسع بطريقة سلمية، وبمبادرة ممن انضم إليها، وتجلت في الوفود التي وفدت على الرسول ﷺ طوعاً معلنة إسلامها، وتطلب ذلك إقرار تنظيمات للدولة الجديدة تؤمن تحقيق أهدافها ودوامها.

لم تكن في نجد والحجاز عند امتداد دولة الإسلام إليها دولة تبسط سلطانها عليها وتوحدها وتنظم شؤونها وإنما كانت فيها عدة تجمعات من القرى والبلدان

والعشائر، يسيطر على كثير منها رؤساء يختلف مدى امتداد سلطان كل منهم. ويتمتع كل منهم باستقلال في تصرفه، فيقوم بالغزوات ويشهد الحروب أو عقد المعاهدات ووضع التشريعات وممارسة القضاء وفق أهوائه ورغباته وما يؤمن مصالحه من الضرائب على أهل منطقته أو من يحرسها من غيرهم.

اقتضت هذه الأحوال إقرار تنظيمات تتناسب مع الأوضاع المحلية المتعددة التي كانت قائمة في جزيرة العرب آنذاك، وطريقة انضمام أهلها إلى الإسلام، والسبيل الأمثل في توثيق صلتهم بدولته، الأمر الذي يقتضي أن يراعى فيها الرضى دون الفرض التعسفي، لذلك كانت هذه التنظيمات متنوعة ولكنها جميعاً تؤول إلى تحقيق الهدف الأوسع في تثبيت دولة الإسلام وتعزيز العقيدة ومتطلباتها فالتنظيم الإداري تابع لهذا الهدف الأعلى وتالٍ له، وما دامت المدن والقرى والمجموعات القبلية ورؤساؤها مقرين بالإسلام وسيادة دولته فإنه أبقاهم ولم يأمر بعزلهم أو التدخل في مكانتهم، ويروى أنه قال: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام»[41] وهذا يدل على أنه أبقى التنظيمات القديمة، كما أبقى رؤساءها بسلطاتهم ما داموا مقرين بالإسلام ودولته.

تنظيمات الرسول ﷺ في إدارة الجزيرة

إن المصدر الرئيس في دراسة ما أقره الرسول ﷺ من تنظيمات إدارية ومالية في شبه جزيرة العرب، هي الرسائل والكتب التي أصدرها، وقد جمع محمد حميد الله ما وصلنا منها في كتابه «الوثائق السياسية» ووضع لتسلسلها أرقاماً سنتبعها في بحثنا، وهذه الكتب شأن معظم الكتب التي صدرت عن الخلفاء والولاة في صدر الإسلام، قصيرة ومقتضبة وكثير منها تتكون من جملة واحدة، أو حكم واحد، وأسلوب كتابتها بسيط واضح، وفيها كثير من المفردات التي لم يتردد استعمالها فيما بعد، وهذه الغرابة من الأدلة على أصالتها، وهي منوعة، فبعضها موجه إلى أفراد، وبعضها إلى مجموعات (عشائر أو بلدان) وبعضها

---

(٤١) البخاري: أنبياء ٨، ١٤، ١٩، مسلم: فضائل ١٦٨، ابن حنبل ٢/٢٥٧، ٢٦٠، ٣٩١، ٤٣١، ٤٣٨، ٤٩٨، ٤/١٠١.

نصوص طويلة (كمعاهدة نجران)، وكلها خلو من التاريخ ولا تشير إلى حوادث معينة قد يساعد ذكرها على تحديد دقيق لزمن صدورها، غير أنه يمكن القول بأنها من حيث العموم صدرت في السنوات الثلاث الأخيرة من حياة الرسول بعد فتح مكة، حيث أقبلت الوفود تعلن إسلامها وإسلام عشائرها.

كتبت هذه الرسائل إلى أشخاص وجماعات منوعين، يقيمون في مختلف أرجاء الجزيرة، فمنهم رؤساء كبار، أو حكام، أو أفراد لهم مكانة ونفوذ محدود، والجماعات التي وجهت إليهم الكتب منوعة بعضها عشائر أو قبائل بدوية من الرعاة وبعضها جماعات مستقرة في مناطق زراعية، وبعضها موجه إلى جماعات تقيم في مراكز صناعية وتجارية. وبعضها موجه إلى أهل مناطق فيها نظم سياسية مستقرة، ومن حيث العموم فإن أسماء الأشخاص التي ترد فيها قليلة، والراجح أن أحكامها تسري على أفراد العشائر الذين كتبت لهم الرسائل، وهي همدان، والأزد، وبني الحارث، ونهد وعقيل، وطي، وأسلم، وكلها، ما عدا أسلم، أسلمت بعد فتح مكة، وديارها بعيدة عن المدينة.

وأبرز ما ذكره في هذه الكتب هو الأمان الذي يقدمه الرسول ﷺ إلى من توجه إليهم هذه الكتب، وقد وردت في ذلك ثلاثة تعابير هي الجوار، والأمان، والذمة، فأما الجوار فقد ذكره في كتابه إلى يوحنا بن رؤبة (من أيلة) (٣٠)، وإلى ربيعة بن ذي وهب (١٣١) حيث ذكر أن (الله ومحمد ومن معه جار).

أما الأمان فذكر (أمان الله وأمان رسوله) للأسبذيين (٦٦)، وللأكبر من عبد القيس (١٧٢) وعمرو بن معبد الحرقي (١٥٢)، والنمر بن كوكب العقيلي (٢٣٣)، وقنان الحارثي (٨٣)، وزرعة الربعي (١٥١).

وأما الذمة فذكرت ليهود تيماء (١٩)، وطهفة وقومه من بني نهد (٩١)، وذكرت ذمة الله لأحمر بن معاوية (١٤١)، وذكرت «ذمة الله وذمة محمد» في كتبه إلى يوحنا بن رؤبة الأيلي (٣٠)، وحنا من مقنا (٣١) وحدس من لخم (٤٨) كما ذكرت في كتبه لغفار (١١٦) والحرقة (١٥٢) وجنادة العذري (١٥٥)، وجماع تهامة(١٧٣)، وجنادة الأزدي (١٢١) والثلاثة الأوائل تقيم في

شمالي المدينة، أما الثلاثة الثانية فتقيم في أواسط الحجاز، والاثنتان الأخيرتان تقيمان في الأطراف الجنوبية من الحجاز.

وقد وردت الذمة مقرونة بالإلّ، في القرآن الكريم (التوبة ٨، ١٠)، ومعناها واسع يقصد به الحماية وعدم الاعتداء، وفيها اعتراف ضمني بأن لدولة الإسلام اليد العليا في السيادة.

أما مطالب الرسول ﷺ فأكثر ما يتردد منها في الكتب هو طلبه ممن وجهت إليه هذه الكتب «الإسلام وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة» فقد وردت هذه في كتبه إلى لخم، وطيء، وعكل وعبد القيس، وبني الحارث بن كعب، والأزد، وهمدان وأسلم.

وطلب النصرة أي إسناد المسلمين عندما يواجههم خطر، من ضمرة (١٥٩) وغفار (١٦١) وأسلم (١٦٥). ووعدأنهم «لا يحشرون ولا يعشرون» في كتبه إلى بني جعيل من بلي (٤٨)، ونهشل بن مالك من باهلة، ويزيد بن الجمل الأزدي (٨٦)، وغامد (١٢٢) وعبد يغوث بن وعلة الهمداني (٨٤) وكلهم ما عدا الأولى ممن ديارهم في الأطراف الشمالية من اليمن.

ووعد في كتابه إلى ثقيف أنهم «لا يستكرهون»، ولبني جعيل من بلي «له ما لنا وعليه ما علينا» (٤٨)، ولبني نهشل بن مالك أن «عاملهم من أنفسهم».

ومن الواضح أن المتطلبات التي تذكرها كتب الرسول ﷺ محددة بالإسلام والإقرار بالانضمام إلى دولته وقبول رعايتها وحمايتها مع بقاء التجمعات القبلية وربما نظمها ورؤساءها ما دامت لا تعارض الإسلام ودولته، ولم يرد ذكر إرسال الرسول ﷺ ولاة على القبائل، أو فرض تنظيمات خاصة، سوى أنه أرسل في السنة التاسعة مصدقين لجباية الصدقات من العشائر التي ديارها في الحجاز.

ومن الواضح أن هذه التنظيمات التي تهدف الاستقرار كانت مرحلية لأن اعتناق الإسلام والانضمام إلى دولته يؤول إلى قبول التوجيهات التي تصدرها السلطة المركزية في الدولة، لأن طاعة الله والرسول واجب ديني ملازم للإسلام

بحكم القرآن، وإذا كان التركيز في هذه المرحلة المبكرة على إقرار سيادة الدولة وتأمين السلم، فإن هذه الأحكام تيسر المجال لإدخال تطويرات تالية تصدرها السلطة المركزية وتراعى فيها مصلحة العموم دون الحصر في المصالح المحلية المتعددة، كما أنها تسير على هدى مبادىء الإسلام دون الاقتصار على المصالح الشخصية أو المحدودة التي قد تظهر فيها الأنانية المفرقة.

عمال الصدقات

ذكر الطبري أن الرسول ﷺ فرّق عماله على الصدقات في السنة التاسعة للهجرة، وأنه في هذه السنة «فرضت الصدقات. . وفيها نزل قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾[٤٢]»، ويلاحظ أنه في هذه السنة أعلنت إسلامها كل من ثقيف، وجرش، وتميم، وطي، ويحدد ابن سعد إرسال عدد من المصدقين في أول المحرم من السنة التاسعة[٤٣].

ويتبين من قائمة أسماء مصدقي الرسول ﷺ أنهم أرسلوا إلى أهل الحجاز ابتداءً من أقصى شمالها إلى أطراف اليمن، كما أرسلوا أيضاً إلى العشائر التي منازلها في الأطراف الشرقية من الحجاز، وهي طيء وتميم وبعض المصدقين رجال من العشيرة التي وُلُّوا عليها، وكثير منهم، إن لم يكن كلهم، كانوا رؤساء لعشائرهم قبل إسلامهم. غير أن معظم العشائر ولي صدقاتها رجال من المهاجرين، وواحد من الأنصار وهم: عبد الرحمن بن عوف الذي ولي صدقات كلب، وأبو عبيدة بن الجراح الذي ولي صدقات هذيل وكنانة ومزينة، وعباد بن بشر الأشهلي على صدقات سليم ومزينة، والوليد بن عقبة على صدقات بني المصطلق ـ والثلاثة الأولون من المسلمين الأوائل وممن أسهموا في الغزوات والسرايا، ولعل عباد بن بشر ولي صدقات سليم مدة قصيرة ثم تلاه العباس بن مرداس واختص عبّاد بصدقات مزينة.

وأكثر العشائر التي وليها المصدقون تقع منازلها في جنوب المدينة وجنوبها

(٤٢) الطبري ١/١٧٢٢.
(٤٣) ابن سعد ٢ ـ ١/١١٥.

الشرقي، وقد جمع بعضهم صدقات أكثر من عشيرة ممن تتقارب منازلها، وانفردت المناطق المستقرة وهي تشمل، قرى عربية ومكة والطائف بولاة خاصين ثابتين على ما ولوا عليه.

وإطلاق تعبير «المصدقين» على هذه الأسماء تدل على أنهم أرسلوا لغرض محدد، هو جمع الصدقات فحسب، وهو لا يستلزم إقامتهم الدائمة فيها، لأن الصدقات تجمع عندما تتجمع العشائر على المياه في أوائل الربيع.

غير أن جباية الصدقات أسندت في بعض العشائر إلى أشخاص من رجالها، وهذا يعني إقامتهم الدائمة في العشيرة، ولعله كان يتصل بالتصديق تعزيز مكانتهم الإدارية وتوجيهها نحو الإسلام، وكل هذا يجعل لهم شبه استقلال ذاتي في ممارسة أعمالهم، يراعون فيه ما كان سائداً في النظم القبلية من مكانة لرئيس القبيلة وشيخها.

ولاة المناطق الحضرية

وأوردت المصادر قائمة بأسماء ولاة أرسلهم الرسول ﷺ إلى أقاليم أو مراكز حضرية، ومنها مكة والطائف، والبحرين وعمان واليمامة، وعدة ولاة إلى اليمن ولّي كل منهم قسماً منها، وكانت سلطاتهم تختلف عن سلطات المصدقين بسبب تكوين البلاد التي أرسلوا إليها مما يظهره تسميتهم ولاة.

إن قائمة المصدقين والولاة التي ذكرتها المصادر تفصل ذكر كثير من العشائر التي أرسلت وفوداً معلنة أسماءها، وكذلك الذين خولهم الرسول ﷺ رئاسة عشائرهم.

إن فرض الصدقات يعبر عن حق الدولة القانوني في جباية الأموال ممن يسلم وفق أسس محددة، هي نصاب الصدقات، ولكنه لا يعني أنها كانت مصدراً ثابتاً لموارد بيت المال المركزي، ولا يوجد أي دليل على ازدياد الموارد بعد فرض الصدقات وإرسال المصدقين، ومرجع ذلك إلى أن هذه الصدقات كانت تؤخذ من حواشي أموال الأغنياء لترد على الفقراء، أي أن حصيلتها كانت

تصرف محلياً ولا يرسل إلى المدينة إلا ما قد يتبقى من ذلك. وفيما يلي قائمة بأسماء المصدّقين، وقد وردت في المصادر الأولى نذكرها مع رموزنا لها.

خ = تاريخ خليفة بن خياط. ط = الطبري ١٧٥٠ (عن ابن اسحاق). سعد = طبقات ابن سعد ٢ ـ ١/١١٥. بلاذري= أنساب الاشراف ١/٢٩. هشام = سيرة ابن هشام، شبّه = تاريخ المدينة لابن شبه.

العشيرة	ولي الصدقة
كلب	عبد الرحمن بن عوف: خ، بلاذ
طي وأسد	عدي بن حاتم: خ، بلاذ، محبر، ط
أسد	ابن قيس الأسدي: خ
فزارة	عيينة بن حصن: خ، بلاذ، ط (ابن سعد إلى تميم خطأ عمرو بن العاص (؟) سعد
مرة	الحارث بن عوف المري، خ، بلاذ، شبه ٥٣٧
ذبيان	ابن اللتبية: سعد، مجمع الزوائد ٣/٧٥
أشجع	مسعود بن رخيلة الأشجعي: خ، بلاذ، نعيم بن مسعود على أشجع وعبس وانمار
عذرة (وسلامان)	الأعجم بن سفيان البلوي خ، بلاذ
ثعلبة ونمير وعبد الله بن غطفان	عبد الله بن عمرو؛ شبه ٤٣٧
حنظلة (يربرع)	مالك بن نويرة: خ، بلاذ، محبر، ط هشام ٤/٢٧١، الأم للشافعي ٥/٤
عوف والأبناء	الزبرقان بن بدر: خ، بلاذ، محبر، هشام ٤/٢٧١ ام ٥/٤ شبه ٥٢٥.
مقاعس والبطون	قيس بن عاصم: خ، محبر (علي: سعد)، الأم ٥/٤
دارم	عطارد: خ، بلاذ (الأقرع بن حابس)

جهينة	رافع بن مكيث بلاذ، سعد
أسلم وغفار	بريدة بن الحصيب الأسلمي: بلاذ، سعد
مزينة وهذيل وكنانة	أبو عبيدة بن الجراح بلاذ
سليم ومزينة	عباد بن بشر الأشهلي سعد ٣ ـ ١٧/٢ كذلك
سليم	العباس بن مرداس: خ
المصطلق	الوليد بن عقبة خ، محبر، بلاذ (عباد بن بشر الأنصاري)
سعد هذيم	(رجل منهم) سعد
عامر بن صعصعة	عامر بن جعفر
عجز هوزان وثقيف وسعد بن بكر	مالك بن عوف النصري: خ، بلاذ
كلاب	الضحاك بن سفيان الكلابي: خ، بلاذ، سعد، مجمع الزوائد ٧٢/٣
بجيلة وخولان	ابو سفيان: بلاذ
كعب	بشر بن سفيان: سعد

ولاة المراكز الحضرية

المكان	ولي الصدقة
وادي القرى	عمرو بن العاص: محبر
قرى عربية	الحكم بن سعيد: محبر
خيبر ووادي القرى وتيماء وتبوك	عمرو بن سعيد بن العاص: خ
مكة	عتاب بن أسيد: بلاذ، محبر
الطائف	سالف بن عثمان الثقفي: بلاذ، شبه ٧ عثمان بن أبي العاص: محبر، بلاذ
جرش	سعيد بن القشبة حليف بني أمية: خ

نجران	علي بن أبي طالب: خ، ط يزيد بن أبي سفيان: بلاذ، محبر عمرو بن حزم الأنصاري خ، بلاذ أبو سفيان: خ، بلاذ
صنعاء:	خالد بن سعيد بن العاص: خ، بلاذ، محبر، المهاجر بن أبي أمية: بلاذ
الجَنَد	معاذ بن جبل الأنصاري: خ، بلاذ، محبر
زبيد ورمع وعدن والساحل	أبو موسى الأشعري: خ، بلاذ، محبر
كندة والصدف	المهاجر بن أبي أمية المخزومي: خ، بلاذ
حضرموت	زياد بن لبيد البياضي: خ، بلاذ، محبر
البحرين	العلاء بن الحضرمي: خ، ط ابان بن سعيد: خ، بلاذ، ط
عمان	عمرو بن العاص: خ
اليمامة	سليط بن سليخ



المِصْرُ الجَامِع ومَسَاجِده الجامِعَة (*)

بابـر يوهنسن

منذ العام ١٩٢٨، الذي صدرت فيه دراسة وليام مارسيه W.Marçais عن الإسـلام والحياة الحضريـة(١)، تدفّقت أعـداد هائلة من البحـوث عن الحَضَريـة الإسلامية المشرقية في البلدات والمدن. وفي السنوات الخمس عشرة الأخيرة تجلّى في الدراسات المدينية «الافتراق بين الحداثة والتقليـد». أما المـوقف الأقدم فقـد ساد في الغالب بحوث المتخصصين في الـدراسات الإسـلامية. في حـين ظهرت اتجاهات الحداثة في صفوف رجالات علم الآثار، والجغرافيين والمؤرّخين(٢). وقد

(*): Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerannée, Nu. 32. 2e semestre 1981, pp.139-161.

(١) Willian Marçais: *L'Islamisme et la Vie Urbaine In: Académie des Inscriptions et des Belles Lettres. Comptes Rendus des Séances de L'année 1928. Paris MDCCCCXXVIII.*

(٢) For the classical position of the Islamologists see:
Georges Marçais: *Considérations sur les Villes Musulmanes et notamment sur le Role de Mohtasib.* In: La Ville; Vol. VI Première Partie: *Institutions Administratives et Judiciaires Recueils de la Société Jean Bodin.* Bruxelles 1954.
idem: *L'urbanisme musulman.* In: Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident Musulman. Alger 1957.
G.E.v.: Grunebaum: *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition.* London (second edition) 1961.
Jean Sauvaget: Alep - *Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du xix^{e} siécle.* Paris 1941.
= R. Le Tourneau: *Les Villes Musulmanes de l'Afrique du Nord.* Alger 1957.

تحدّد النقاش في أربعة مجالات: (أ) هل الفارق بين الحَضَر والريف واضحٌ وحادٌ كما هو منزع غالبية علماء الإسلاميات أم أنّ الأمر غير ذلك[٣]. (ب) هل هناك أشكالٌ للتنظيم الاجتماعي والحِرَفي خاصّة بالمدن، ومختلفة عن تلك التي سادت بالريف[٤]. (جـ) هل يمكن الحديث عن خصوصياتٍ للمدن الإسلامية الشرق

= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East.* London New-York Toronto 1950. Vol. I. Part I.

A new approach in using juridical material as historical sources is made by Robert Brunschivg: *Urbanisme Médiéval et Droit Musulman.* In: Revue des Etudes Islamiques 15 (1947).

The most important contributions to a better understanding of the social history and the political movements in Muslim or Middle Eastern towns and cities are those made by Claude Cahen: *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Muslmane du Moyen Age.* In: Arabica V (1958) VI (1959).

Idem: *Mouvements et Organisations Populaires dans les Villes de l'Asie Musulmane au Moyen Age: Milices et Associations de Fotouwa.* In: La Ville. Vol. VII Deuxiéme Partie: *Institutions Economiques et Sociales.* Bruxelles 1955.

Idem: *Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters.* In: Saeculum (1958).

Idem: *Les Finances Urbaines dans le Moyen Age Musulman.* In: Correspondance d'Orient no°.II. V[e] Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants. Bruxelles 31 août -6 septembre 1970.

Additional information has been provided by Ira M. Lapidus: *Muslim Cities in the later Middle Ages.* Cambridge, Massaschusetts 1967. See also Axel Havemann: *Ri'ása und qadá - Institutionen als Ausdruck wechselnder Kräfterhältnisse in syrischen Städten vom 10-12. Jahrhundert.* Freiburg i.Br. 1975.

As the two most important modern monographs on Muslim cities I should like to mention Robert. Mantran: *Istanbul dans la seconde moitié du XVII[e] siècle.* Paris 1962.

André Raymond: Artisans et Commerçants au Caire au XVIII[e] siècle. Damas 1973.

A summary of the present state of discussion can be found in Ira M. Lapidus (ed.): Middle Eastern Cities. Berkeley and Los Angeles 1969. A.H. Hourani and S.M. Stern (eds.): *The Islamic City.* Oxford 1970.

L.Carl Brown (ed.): *From Madina to Metropolis. Heritage and Change in the Near Eastern City.* Princeton, New Jersey 1973.

(٣) Ira M. Lapidus: *Muslim cities and Islamic societies.* In: Lapidus (ed.): Middle Eastern cities, 56, 67, 68-69, 74. Jean Aubin: *Eléments pour l'Etude des Agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval.* In: Hourani and Stern (eds.): Islamic city.

(٤) Ira M. Lapidus: *Muslim cities and Islamic societies* 65-66, 73.

أوسطية[٥]. (د) وهل المسجد الجامع (مسجد الجمعة) جزءٌ أساسيٌّ من بنية المدن المشرقية الإسلامية أم لا[٦].

على أنه رغم اختلاف مواقف الأقدمين والمحدثين من الحياة الحضرية الإسلامية فإنهم يتفقون في نقطتين اثنتين: عدم تفرقة الفقه الإسلامي بين الحواضر والأرياف: «فهو في منظومته العامة لا يكفل للحواضر امتيازاتٍ خاصةً. فالشريعة تعرف الأمة، تعرف جماعة المؤمنين، التي تشكّل وحدةً واحدةً لا تنفصم»[٧]. ويُجمع التحديثيون على هذا الرأي[٨]. كما أنّ الفريقين متفقان على أن الفقه الإسلامي لا يقدم تعريفاً للمدينة. ويعبر وليام مارسيه عن ذلك بالقول: «ليس بالوسع الطلب من الكتّاب العرب في العصر الوسيط، سواء أكانوا فقهاء أو جغرافيين أو مؤرخين أن يقدّموا تحديداً نظرياً للتجمع الحضري»[٩].

وأنا أذهب إلى أن كلا الادّعاءين قد جانبهما الصواب. وتكفي قراءةٌ متمعِّنة لكتب الفقه الحنفي للتوصُّل إلى نتائج يمكن أن تكون ذات أهمية في خضم هذا النقاش[١٠]: إنّ هذه القراءة مفيدة من وجهين: الأول من حيث إنها

(٥) Eugen Wirth: *Die orientalische Stadt. Ein Überblick aufgrund jüngerer Forschungen zur materiellen Kultur*. In: Saeculum 26 (1975). Robert McC. Adams: Conclusion. In: Lapidus (ed. *Middle Eastern Cities*, 195. Ira P. Lapidus: *Traditional Muslim Cities*: *Structure and Change*. In: Léon Carl Brown (ed.) *Madina to Metropolis*, 57.

(٦) Ira. M. Lapidus: *Muslim Cities and Islamic Societies* 66, 69-73.

(٧) G.E.v. Grunebaum, *op.cit.* 152.v. Grunebaum is evidently referring to a statement of Jean Sauvaget *op.cit.* 73, The same statement is quoted approvingly by A.H.Hourani: *The Islamic City in the Light of Recent Research*. In: Hourani and Stern (eds.): *Islamic City*, 24, For a similar statement see George Marçais: *Considérations* 253.

(٨) Ira M. Lapidus: *Traditional Muslim Cities* 60. Claude Cahen: *Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft* 66. A.H. Hourani: In the Light of Recent Research 24.

(٩) W. Marçais: Vie Urbaine 219.

(١٠) My contribution to the discussion on Islamic Law and Muslim cities is unfortunately characterized by a certain disproportion of the source-material used. Foremost is the lacunae in material written during the formative period of Islamic Law. Abū Yu˘suf's *kitāb al - harag* does not yield any conclusive results =

يمكنٍ أن تؤدي إلى فهمٍ أفضــل للفقـه الإســلامي، وطـرائق إدراكـه للواقـع ومتغيراته، والثاني: من حيث إنها تكشف عن تطوير الفقه لتحديداتٍ وإدراكـاتٍ للمدن ومحيطها يبدو أنّها لم تلفت انتباه الدارسين الغربيين. فالفقه الحنفي يفرّق بين الحاضرة والريف في قضية الضرائب(١١)، وفي مواقع المجموعات في مسـائل الجنايات(١٢) وأخيراً في قضية صلاة الجمعة. وسأعرض في هـذه المقالـة لمسألـة صلاة الجمعة فقط مـركزاً عـلى قضايـا التعريفـات والتحديـدات والمصطلحـات لأهميتها في فهم العلاقة بين المـدينة وتـوابعها والـريف. فقد طـوّر الفقه الحنفيُّ مصطلحاتٍ وتعريفاتٍ لتحديد تلك العلاقات. وحسب معرفتي فإنالمصطلحات والأساليب المعبِّرة عن تلك العلاقات لم تلفت انتباه باحثي الإسلاميات المهتمـين بـالحيـاة الحضريـة الإسـلاميـة المشرقيـة. والحقُّ أنّ أكـثر هـذه المصــطلحـات

far as our subject is concerned Saibani's Kitāb al-asl is an essential source written by one of the most influential lawyers in the history of Hanafite law. But unfortunately it is the only one that I could use for the time between the 8th and the 10th century. It was not possible that I examine Hanafite lawyers from central Asia nor did I have access to the works of important Iraqi jurists such as Karhi, Ibn Abi Saiba and Balhi Tāhāwī's work has also not been at my disposal. Therefore all statements concerning the time of origin of the terms discussed in the present contribution have been left vague.

For the classical period I made use of the Iraqi author Qudūri, and the Syrians Sarahsi, Samarqandi and Kāsāni. These are certainly the most prominent lawyers of the period. The psoition of the lawyers from central Asia in the twelvth century is represented by Qādīhān and Marginani.

For the postclassical period, I used the Egyptian jurists Ibn Zaila'ī as well as the Iraqi jurist Bābarti. The Syrian lawyers Haskaff and Ibn Abidin are well-known representatives of the Ottoman period and their position has been compared to the Indian fatāwā ālamgīrīya stemming from the 17th century. Thus the post-classical period is well covered by sources originating in different countries and from various families of commentaries.

(١١) Baber Johansen: *Amwāl Zāhira and Amwāl Bātina. Town and Countryside as reflected in the tax system of the Hanafite school.* In: Studia Arabica and Islamica. Fesrschrift for Ihsān Abbās. Beirut 1981.

(١٢) R.Brunschvig: *āqila,* In: *The Encyclopaedia of Islam.* Leiden London (1960) (henceforth quoted as EI²).B. Johansen: *Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht.* In: Die Welt des Islams XIX (1979).

والتعريفات تـرد في كتب الفقهاء في سيـاق الحديث عن شروط صـلاة الجمعة. وتتصل تلك التعريفات التقنية بالمدينة التي تصحُّ فيها إقامة صلاة الجمعة.

١ ـ المصر الجامع

إنّ مصـطلح المصر الجـامـع لا يـرد عنـد الشيبـاني (ـ ١٨٩هـ) في كتـاب الأصل[١٣]، ولا عند أبي يـوسـف (ـ ١٨٢هـ) في كتاب الخـراج[١٤]. أمّا الفقهـاءُ الذين يُذكَرون باعتبارهم مستحدثي تعريفات وتحـديدات للمـدينة، أو متـابعين في ذلك لمؤسِّس المدرسـة الحنفية أبي حنيفة النعمان بن ثـابت (ـ ١٥٠هـ) فهم من القرنين التـاسع والعـاشر الميلاديـين[١٥]. والأثر الـذي يُذكَـر في هذا الصـدد

(١٣) أبـو عبدالله محمد بن الحسن الشيباني: كتـاب الأصل (نشر أبي الـوفاء الأفغـاني) حيدر آبـاد ١٣٨٦هـ/ ١٩٩٦م. ويستخدم الشيباني مصطلحي مصر/ أمصار، ومدينة/ مدائن.

(١٤) أبـو يوسف يعقـوب بن إبراهيم: كتـاب الخراج، القـاهرة (الـطبعة الـثالثـة) ١٣٨٢هـ. ولا يتضمن الكتاب فصولاً عن الصلاة والشعائر المتعلقة بها.

(١٥) هناك ثلاثةٌ من الفقهاء الأحنـاف من القرنـين التاسـع والعاشر الميـلاديين تُنْسبُ إليهم آراء في تعريف المصر، أو اختيارات من آراء سابقة لأبي حنيفة وأبي يوسف والشيبـاني. وهناك فقيـهٌ رابعٌ يُنْسَبُ إليه تعريفٌ لتوابع المصر:

أ ـ أما الأول فهو محمـد بن شجاع الثلجي أو البلخي. ويـذكر كحـالـة في معجم المؤلفـين، بيروت، م ١٠/ ٦٤ أنه كان محدِّثـاً وفقيهاً ومتكلماً. تـوفي عام ٢٦٦هـ. وفي مصـدرٍ آخر عـام ٢٥٧هـ. ويـذكر ابن قـطلوبغا في تـاج الـتراجم (نشرة غـوستـاف فليغـل) لايبـزغ ١٨٦٢م، ص ٤١، ١٢٨ أنـه من تلامـذة الحسن بن زيـاد (اللؤلؤي)، وكـان أشهـر فقهـاء العراق في عصره. أما الذين يذكرون عن ابن الثلجي تعريفه للمصر الجامع فهم: أبـو بكر ابن مسعـود الكاساني: كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، القاهـرة ١٩١٠م. م١/ ٢٦٠؛ وأبو بكـر محمـد بن أبي سهل السرخسي: المبسـوط، القاهـرة ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٧م، م٢/ ٢٣؛ وبـرهـان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، مطبوعة على هامش فتح القدير لابن الهُمام: فتح القدير، القـاهرة ١٣٥٦هـ، ويسميـه ابن الهُمام الثلجي في م١/ ٤١٠؛ وابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، القاهرة، بدون تاريخ، [١/ ٣٠٧] ١/ ٥٨٩.

ب ـ والحنفي الثاني الذي يذكر باعتباره صاحب تعريفٍ خاصٍّ للمصر الجامع هو عبيد الله بن الحسين بن دلّال الكرخي. وهو فقيهٌ بغـداديٌّ من القرن العـاشر (٢٦٠ ـ ٣٤٠هـ)، كتب في الفـروع (قارن بكحـالة ٦/ ٢٣٩)، ورسـالةٌ في الأصـول. ومن تلامـذته الجصّـاص المشهور (قـطلوبغـا ص ٤، ٩، ١٠). ويـرد تعريفـه للمصر عنـد الكـاسـاني ١/ ٢٥٩؛ والسرخسي ٢/ ٢٣، وابن الهُمام ١/ ٤١٠، والمرغيناني ١/ ٤٠٩ ـ ٤١٠؛ ومحمد بن محمود البابـرتي: شرح =

للتأسيس عليه[١٦] ورد عند ابن أبي شيبة (ـ ٢٣٥ هـ)، وهو من أسرةٍ عراقيةٍ أنجبت عدداً من المحدثين والفقهاء في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين[١٧]. ولأن المدارس الفقهية الأخرى تجاهلت هذا الأثر فإنّ أُصوله يمكن تتبعها إلى العراق. لكننا لا نستطيع ان نحدِّد بدقةٍ تاريخ ظهور هذا الأثر. فكتب تراجم الفقهاء والمحدثين تشير إلى تلك النقطة بداية في القرن التاسع الميلادي. لكن هناك مَنْ ينسبُ شكلاً أولياً من أشكال الأثر المذكور إلى سفيان الثوري (ـ ١٦١هـ/

= العناية على الهداية، مطبوع على هامش ابن الهُمام ١/٤١٠.

جـ ـ والفقيه الحنفي الثالث الذي يذكر المؤلِّفون تعريفه للمصر الجامع هو أبو القاسم الصفار. ويذكر كحّالة فقيهاً حنفياً باللقب والكنية يقول إنه كان متكلماً أيضاً وتوفي عام ٣٣٦هـ/٩٤٧م. وقد ترك رسالةً في أُصول التوحيد (كحّاله ٨/١٠٤). ويشير فليغل Fluegel في حواشي نشرته لابن قطلوبغا ص ١٣٦ إلى مخطوطةٍ غفلٍ في طبقات الحنفية، بمكتبة فيينا، فيها أنّ للصفار كتاباً اسمه المختلف (ص XI - XIV). ويرد تعريف الصفار للمصر عند الكاساني ١/٢٦٠.

د ـ وهناك حنفيٌّ رابعٌ يُنْسَبُ إليه تعريفُ أو تحديدٌ لتوابع المصر هو محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال بن وكيع بن بشر التميمي (أو التيمي) ١٣٠ ـ ٢٣٣هـ. وهو فقيهٌ ومحدِّث، كان قاضياً ببغداد، وكتب رسائل في أدب القاضي، والمحاضر والسجلّات، وكتاباً كبيراً في شرح النوادر للشيباني (كحالة ١٠/٥٧، وقطلوبغا ص ٤٠ ـ ٤١). وكان تلميذاً للحسن بن زياد (قطلوبغا ص ١٦). وتعريفه لتوابع المصر عند الكاساني ١/٢٦٠.

(١٦) ابن الهُمام ١/٤٠٩.

(١٧) هناك ثلاثة محدِّثين يُعرفُ كُلُّ منهم بابن أبي شيبة، وعاشوا بالكوفة وبغداد في القرنين الثامن والتاسع وهم: أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي الكوفي (١٥٩ ـ ٢٣٥هـ/ ٧٧٥ ـ ٨٤٩م) وهو صاحب المسند الذي يُعرفُ أيضاً بالمصنَّف. والثاني أبو الحسن عثمان بن محمد بن ابراهيم بن عثمان الكوفي (١٥٠ ـ ٢٣٩هـ) أخو أبي بكر. والثالث محمد ابن عثمان بن محمد إبراهيم بن عثمان (ت ٢٩٧هـ). ويبدو أنه ابن أبي الحسن. والحديث المنسوب إلى مصنف ابن أبي شيبة نصُّهُ: «لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلّا في مصرٍ جامع» (قارن بعبد الرحمن الجزيري؛ كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، م ١/٣٧٩). (ملاحظة للمترجم: طُبع مصنَّف ابن أبي شيبة بحيدر أباد الدكن بالهند في خمسة عشر مجلداً. والأثر عنده في م ٢/ حيدر آباد ١٩٦٧، ص ١٠١ عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي: لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطرٍ ولا أضحى إلّا في مصرٍ جامع أو مدينة عظيمة. وهو في مصنف عبد الرزاق الصنعاني (ـ ٢١١هـ) م ٣/ نشرة حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٩٧١، ص ١٦٧ عن الحارث (الأعور) عن علي: «لا جمعة ولا تشريق إلّا في مصرٍ جامع».

٧٧٨م)[١٨]. وهناك أشكال أكثر تطوراً لـه منسوبـة إلى أبي حنيفة وأبي يـوسف. ولأن الاحتمال الأكثر ترجُّحاً أنّ ظهور الأثر مرتبطٌ بتطور الحياة المدينية بـالعراق، فإن الفترة الأكثر احتمالاً لظهوره هي النصف الثاني من القرن الثـامن الميلادي. لكن عدم ذكر الشيبـاني له في كتـابه الأصـل يدلُّ عـلى أن تعبير المصر الجـامع لم يكن قد تحوّل إلى مصطلح تقني في تلك الفترة. وبرغم وجوه الغموض هذه فإنه يمكن القـول إنّ مصطلح المصر الجـامع لم يـظهر قبـل النصف الثاني من القـرن الثامن الميلادي، كـما أنّ ظهوره لم يتـأخر عن النصف الأول من القـرن التاسـع الميلادي. وهكذا فإنّ مصطلح المصر الجامع ظهـر قبل تسميـة الجامـع (المسجد الـذي تُصلى فيـه الجمعة) بحـوالي القرن من الـزمان[١٩]. ومنـذ مـطالـع القـرن الحادي عشر الميلادي فإنّ تعبير (المصر الجامع) صار جزءاً من العـالم المصطلحي لكتب الفقه الحنفي[٢٠]. ومنذ تلك الفترة نجد تعـريفين أو أكـثر للمصر عنـد كل فقيـه. وفي القرن الثـاني عشر الميـلادي نجـد قـائمـةً طـويلةً بتعـريفـات المصر لـــدى الكاساني الفقيه الحنفي الشامي[٢١].

وتحاول كل التعريفات أن تؤكِّد المعنى ـ الظاهر في المفرد ـ والقائل بالطابـع

(١٨) يذكر الكاساني ١/٢٦٠ عن سفيان الثوري قوله: المصر الجامع ما يَعُدُّه الناسُ مصراً عند ذكر الأمصار مطلقاً.

(١٩) يقول أوليغ غرابار في:
Oleg Grabar: The Architecture of the Middle Eastern City from past to Present: The Case of the Mosque, In: Ira M. Lapidus (ed.): Middle Eastern Cities 38.

أن أصول الجامع بالمعنى الاصطلاحي له كمسجدٍ لصلاة الجمعة تعود للقرن العاشر الميلادي. في القرن الحادي عشر يستخدم السرخْسي الجوامع والمسجد الجامع بمعنى المسجد الـذي تُصلّى فيـه الجمعة (السـرخْسي ٢/٢٣، ٣٩) لكنه يستخـدم غالبـاً تعبير مسجـد أو مسجـد الجمعـة (السرخسي ٢/٢٣، ١٢٠، ١٢١). ولم أجـد في كتب الفقهاء الأحنـاف ذكر للجـامع بـالمعنى الاصطلاحي قبل السرخْسي.

(٢٠) يستخدم أبو الحسن ابن أبي بكـر القدوري في المختصر (مخطوطة بـرلين رقم ٤٤٥١، مجمـوعة Wetzstein ١/١٠٩) ق ١٤ أ يستخدم المصطلح دون أن يحدّد ما يقصده به. ويبدو أنه كـان يعتبره واضحاً بالنسبة لقرائه.

(٢١) الكاساني ١/٢٥٩ ـ ٢٦٠.

الشامل والعام للمدينة باعتبارها وحدةً اجتماعيةً وسياسيةً تضم مجموعاتٍ مختلفة موحّدة تحت قيادة واحدة. وتُستخدم محدّدات مختلفة للتعبير عن الطابع الضام والجماعي المميز للمدينة. وتشترك تلك التعريفات في أنها لا تحدد المدينة من خلال إثنيات أو قبليات معيّنة. وسأُناقش هنا التعريفات التي سادت التفكير الفقهي الحنفي. وتلك التي تُشْعِرُ بمقاربةٍ سوسيولوجيةٍ أو اقتصاديةٍ أو سياسية وإن لم تكن مما ساد في اختيارات المدرسة المذكورة.

أ) **التعريفات الاجتماعية الاقتصادية**: أما السرخسي الفقيه الحنفي الشامي فيتخذ من فكرة «تقسيم العمل» أساساً لتحديد المصر الجامع. إذ ينسب إلى فقهاء أحناف غير مسمّين (= بعض مشايخنا) القول إنّ حدّ المصر «أن يتمكن كل صانعٍ أن يعيش بصنعته فيه ولا يحتاج فيه إلى التحول إلى صنعةٍ أخرى»[٢٢]. وبعد مُضي قرنٍ على ذلك يذهب المذهب نفسه الفقيه الشاميُّ الآخر، الكاساني[٢٣]. ثم في القرن الرابع عشر الميلادي يستخدم الفقيه الحنفي المصري الزيلعي التعريف السابق أيضاً. لكنه بالإضافة إلى ذلك يستخدم تعريفاتٍ سياسيةً اجتماعيةً أخرى، وتعريفات سياسية قانونية. إنه يقول: «.. وهو كل موضع يكون فيه كل محترف، ويوجد فيه جميع ما يحتاج الناس إليه في معايشهم وفيه فقيهٌ مُفْتٍ، وقاضٍ يقيم الحدود»[٢٤].

والمدينة في هذه التعريفات محدَّدة بأنها مركزٌ لتبادل السلع، حيث يسود تقسيمٌ للعمل، ونظامٌ لتبادل السِلَع متطور إلى درجةٍ تسمح لرجال الحِرَف المختصين بكسب ما يعتاشون به ومنه. وهو المستقرُّ الحضريُّ الذي تتوافر فيه كل أنواع السِلَع للسكان والمقيمين. والواضح من ذلك أنّ المستقر الذي يتيح مثل هذه الوفرة لابدّ أن يكون مدينةً كبرى. لذا يمكن استخدام التعريف للتفرقة بين المستقرات الريفية الصغيرة والمدن الكبرى. وهذا التعريف ـ بصيغه

(٢٢) السرخسي ٢/ ٢٣.
(٢٣) الكاساني ١/ ٢٦٠.
(٢٤) عثمان بن علي الزيلعي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. القاهرة ١٣١٣هـ. م١/ ٢١٧.

المتنوعة ـ هو الوحيد المعروف لديّ الذي يحدِّد المصر الجامع بالأنماط الإنتاجية التي يمارسُها ساكنوه أو المقيمون فيه. وقد اشتهر هذا التحديد، وظل معروفاً يوردُهُ فقهاءُ الأحناف في العصر العثماني[٢٥] عندما يناقشون الشروط التي ينبغي أن تتوافر في المصر الذي تُقام فيه صلاة الجمعة. لكن هذا التعريف ـ على شهرته ـ لم يَسُدْ بين فقهاء المذهب الحنفي. فالفقهاء الأحناف الكلاسيكيون يقتبسون التعريف السالف الذكر دون فحصٍ نقديٍّ له، وفقهاء العصر العثماني يرفضونه بعد إيراده بحجة أن صلاة الجمعة كانت تُقام بالمدينة المنوّرة بعد هجرة الرسول إليها دون أن تكون الشروط الواردة في التعريف متوافرة فيها[٢٦]. وهكذا فإنّ الفقهاء الأحناف لم يؤثِروا هذا التعريف بحيث يتحول إلى «القول المختار» في المذهب. على أن ما لاشك فيه أن مثل هذا التحديد، والنقاش حوله، كانا التمهيد لما ذهب إليه ابن خلدون من بعد من علاقة بين حجم المدينة، والحِرَف الموجودة فيها[٢٧].

ب) **التحديد بالقوة العسكرية**: وهناك تعريفٌ نادراً ما يرد حول تحديد المصر الجامع عن طريق القدرة القتالية المتوافرة للساكنين فيه. وهو منسُوبٌ لفقيه ومتكلم حنفي عاش في القرن العاشر الميلادي. ونصه: «سئل أبو القاسم الصفّار (١٥ ج) عن حد المصر الذي تجوز فيه الجمعة فقال: أن تكون لهم منعة لو جاءهم عدوٌّ قدروا على دفعه فحينئذٍ جاز أن يُمصّر وتمصيره أن ينصب فيه حاكمٌ عدلٌ يجري فيه حكماً من الأحكام وهو أن يتقدم إليه خصمان فيحكم بينهما»[٢٨].

وهكذا يؤكِّد التعريف على المنعة، بحيث يستطيع المصر أن يستقل بالدفاع عن نفسه. ويجعل هذا التعريف من شروط قيام «المصر» اعتراف السلطة

---

(٢٥) أحمد الطحطاوي: حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، دمشق ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ٢٧٩.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) ابن خلدون (الترجمة الإنجليزية، لفرانز روزنتال، برنستون ١٩٦٧) م٢/ ٢٧٠ ـ ٢٧٦، ٢٧٧ ـ ٢٧٨، ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ٢٩٢، ٣٠١ ـ ٣٠٢، ٣٤٧ ـ ٣٥٢، ٣٦١، ٣٧٨، ٣٩٢.

(٢٨) الكاساني ١/ ٢٦٠. وعن رأي المالكية قارن بالجزيري ١/ ٣٨١.

السياسية به أو تمثيلها فيه من خلال والٍ أو قاضٍ يتحاكم إليه المتخاصمون، ويطبق أحكام الشريعة أو بعضاً منها بين سكان المدينة. وقد وجدت هذا التعريف عند الكاساني والزيلعي. ولا أعرف فقيهاً حنفياً غيرهما اعتبر القدرة العسكرية (المنعة) شرطاً لقيام المصر. أمّا العنصران الآخران الواردان في التعريف، وهما توافر التمثيل السياسي، والسلطات القضائية؛ فإنهما يردان أيضاً في تعريفٍ متطورٍ للمصر منسوبٍ لأبي حنيفة.

جـ) التعريف المتعدد الأبعاد للمصر عند أبي حنيفة: يقول الكاساني: «ورُوي عن أبي حنيفة أنه بلدةٌ كبيرةٌ فيها سككٌ وأسواق ولها رساتيق[٢٩]، وفيها والٍ يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون إليه في الحوادث»[٣٠]

إنّ هذا التحديد للمصر متعدّد الأبعاد، ويشتمل على عدة عناصر أساسية. (١) حجم سكاني واسع بحيث تنشأ شبكةٌ من الشوارع (السِكَك). (٢) أسواق تخدم كمراكز لتبادل السِلَع. (٣) ممثل للسلطة المركزية، ونظام قانوني يشرف ممثّل الدولة على حسن سيره بحيث تتأمن العدالة والمساواة أمام القانون. (٤) وتكون المدينة مركزاً سياسياً ودينياً وقضائياً لمحيطها الريفي. (٥) وأخيراً وليس آخراً صيرورة المدينة مركزاً علمياً. وحسب هذا التحديد فإنّ هذه الشروط مجتمعةً تحوّل المدينة إلى مصر إسلامي. لكن هذا التحديد المتعدد الأبعاد كان من التعقيد بحيث لم يسمح بالتحول إلى اصطلاحٍ فقهيٍ عملي. وقد ظل الفقهاء يوردونه حتى القرن التاسع عشر[٣١]. وقد أيده في الحقبة الكلاسيكية فقهاء الأحناف الكبار من مثل الفقيه الشامي السمرقندي[٣٢]،

---

(٢٩) لم أجد تحديداً شافياً لذلك في كتب الفقه الحنفي. وقد أورد Lokkegaard تعريفاً واضحاً لذلك عن صبح الأعشى للقلقشندي؛ قارن بـ: Frede Lokkegaard; Islamic Taxation in the Classic period. Copenhagen 1950, 164-165, 167.

(٣٠) الكاساني ١/٢٦٠.

(٣١) ابن عابدين ١/٥٨٩.

(٣٢) السمرقندي: تحفة الفقهاء. دمشق، بدون تاريخ، ١/٢٧٨.

والكاساني[٣٣]. وفي المرحلة المتأخرة أيده الزيلعي[٣٤]. أما فيما بعد القرن الثاني عشر فإنّ الفقهاء استخدموه لدعم الرؤية القائلة، إنّ مِنى هي بمثابة مصرٍ مؤقت في موسم الحج لوجود شوارع وأبنية فيها بحيث تكتسب سمات المستقر الحضري الكبير وبخاصةٍ عندما يُعين لها حاكمٌ، ويأتي إليها الحجاج، وتُقامُ فيها الأسواق[٣٥]. لكنه حتى في المرحلة المتأخرة فإن الفكرة التي بقيت منه هي اعتبار المدينة مركزاً للريف الزراعي المحيط. وبذلك بقي للتعريف تأثيره على الفقهاء الأحناف فيما يتصل بالعلائق بين المدينة والبلدات المحيطة، والمستقرات التابعة لها (= التوابع).

والملاحظُ أنه في كل هذه التعريفات ذات المنطلق الاجتماعي الاقتصادي، أو العسكري فإن المسجد الجامع لايُذكر فيها، باعتباره من العناصر الضرورية لكي يصبح المستقر مصرا. والأمر على عكس ذلك في التعريفين اللذين يردان لاحقاً، واللذين سادا في النهاية ضمن مدرسة الفقه الحنفي.

د) **التعريف القانوني السياسي**: أمّا التعريف الذي ساد على المستوى الفقهي للمدينة، في الشروح والحواشي الحنفية فهو أكثر بساطة بكثير من تعريف أبي حنيفة، ويبدو أن أصل التعريف هذا حدٌّ آخر لأبي يوسف أكثر تعقيداً. يقول أبو يوسف: «كل مصرٍ فيه منبرٌ وقاضٍ ينفذ الأحكام ويقيم الحدود فهو مصرٌ جامع، تجبُ على أهله الجمعة..»[٣٦]. ويعني هذا أن أبا يوسف في التعريف المنسوب إليه يؤكد على الوحدة الدينية أو الشعائرية والقضائية للجماعة في مجال ظهور المصر. وهذا التعريف أخذه الفقيه الحنفي العراقي أبو الحسن

---

(٣٣) الكاساني ١/ ٢٦٠.

(٣٤) الزيلعي ١/ ٢١٧. وقارن بابن الهمام ١/ ٤١٠.

(٣٥) الزيلعي ١/ ٢٦٠، والمرغيناني ١/ ٤١٠، وابن الهمام ١/ ٤١١، والبابرتي ١/ ٤١٠ - ٤١١، والحصكفي ١/ ٥٩٤، وابن عابدين ١/ ٥٩٤، وزين الدين ابن نُجيم: البحر الرائق شرح كنز الحقائق (نشرة محمد هاشم الكتبي، المطبعة العلمية، بدون تاريخ) ٢/ ١٥٣، والطحطاوي ص ٢٧٩، والزيلعي ١/ ٢١٨.

(٣٦) الكاساني ١/ ٢٥٩.

الكرخي (١٥ب) في القرن العاشر لكنه تجاهل النص على المنبر فقال: «إن المصر الجامع ما أُقيمت فيه الحدود، ونُفذت فيه الأحكام»[٣٧]. وقد أيد السرخسي في القرن الحادي عشر ما ذهب إليه الكرخي، فزعم، مخالفاً في ذلك السمرقندي والكاساني أنه «ظاهر المذهب»، وحدّد المصر بأن «يكون فيه سلطانٌ أو قاضٍ لإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام»[٣٨]. لقد كان العنصر السياسي/ القانوني جزءاً من التعريفين العسكري، والمتعدد الأبعاد للمصر. أما هنا فإنه يتحول إلى العنصر الأساسي بل الوحيد في حدّ المصر وتعريفه. وكما سبق أن أوضحنا فإن المرحلة الكلاسيكية شهدت انفراد السرخسي بدعم هذا التعريف في حين تزايد تأييده في الحقبة المتأخرة من جانب الفقهاء الأحناف بالعراق في القرن الرابع عشر، ومن جانب فقهاء مصر من مثل ابن الهمام في القرن الخامس عشر، وابن نُجيم في القرن السادس عشر، ثم من جانب فقهاء الشام في العصر العثماني، والهنود في القرن السابع عشر. كلُّ هؤلاء يقولون تارةً إنه ظاهر المذهب، وطوراً إنه الرأي المختار أو الراجح فيه[٣٩]. ويوضح الفقهاء الفرق بين الحدود والأحكام بأن الأحكام يمكن أن ينفذها قاضٍ عادي، أمّا الحدود فإن إقامتها تفترض وجود سلطانٍ سياسي إذ إن الحدود للولاة[٤٠].

---

(٣٧) الكاساني ١/٢٥٩، والسمرقندي ١/٢٧٨، والمرغيناني ١/٤١٠، وابن الهُمام ١/٤١٠، والبابرتي ١/٤٠٩ ـ ٤١٠، وابن نُجيم ٢/١٥١، وقاضيخان (محمود الأوزجندي): الفتاوى الخانية (بدون تاريخ ولا مكان للطبع) ١/١٤٦ يضيف أنه لابد أن تكون بالمستقر مبانٍ كما بمنى، والزيلعي ١/٢١٧، والفتاوى الهندية المسمّاة بالفتاوى العالمكيرية. القاهرة (الطبعة الثانية) ١٣١٠هـ، ١/١٤٥، وابن عابدين ١/٥٨٩.

(٣٨) السرخسي ٢/٢٣.

(٣٩) ابن الهمام ١/٤١٠، والبابرتي ١/٤١٠، وابن نُجيم ٢/١٥١ ـ ١٥٢، والفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥، وابن عابدين ١/٥٨٩، والحصكفي ١/٥٨٩.

(٤٠) البابرتي ١/٤١٠، وسعد الله بن عيسى ـ سعدي جلبي في حاشيته على شرح العناية على الهداية (مطبوعة على هامش ابن الهُمام) ١/٤١٠ لا يبدو راضياً تماماً عن هذا التعليل. لكن ابن نُجيم يعودُ إلى إيراده ٢/١٥١، والطحطاوي ص ٢٧٩. ويشار إليه في الفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥ وفي ابن عابدين ١/٥٨٩.

حسب هذا التعريف إذن فإنه لكي يوجد المصر الجامع لابد أن يتوافر فيه تمثيلٌ سياسيٌ وإداريٌ للسلطة السياسية، يشرف على حسن تطبيق الأحكام والحدود. وقد أدّى هذا الفهم الفقهي للطبيعة السياسية للمدينة إلى القول فيما بعد إنه ليس من حق السلطان «التمصير» فقط (أي اعلان مستقرٍ ما مصراً)؛ بل من حقه أيضاً أن ينزع تلك الصفة عنه أيضاً. ورأي السلطان عندهم يُضاهي قول المجتهد. فإذا كانت هناك أسبابٌ وجيهة تستدعي ذلك فإن السلطان يستطيع فعل ذلك. أما إذا كان قراره لا يستند إلى أسبابٍ مقنعةٍ فإن من حق الناس أن يقاوموه[41]. ومن الملاحظ أخيراً أن المسجد الجامع يغيب في هذا التعريف أيضاً كشرطٍ من شروط تحول المستقر إلى مصر.

هـ) تحديد المصر بجامعه: وهناك تعريف منسوب لمحمد بن شجاع الثلجي (١٥أ)، وهو فقيه عراقي من القرن التاسع الميلادي من معالمه اشتراط حجمٍ معينٍ للسكان واشتراط الجامع؛ وهذا نصه: «أحسن ما قيل فيه (أي في حدِّ المصر) إذا كانوا بحالٍ لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعْهم ذلك حتى احتاجوا إلى بناء مسجد الجمعة فهذا مصرٌ تُقامُ فيه الجمعة»[42]. وهذا التعريف يجعل حجم السكان مقدمةً لجعل المسجد الجامع ضرورةً بحيث يصبح الجامع في النهاية مَعْلَماً فارقاً بين المصر الجامع والمستقر الحضري العادي. وقد سبق لهشام جعيط أن دلَّل على أن هذا التعريف أو التحديد أصله التطور التاريخي لمسجد الكوفة[43]. كما أن كلاً من Oleg Grabar، و Jacob Lassner سبق أن

(٤١) الزيلعي ١/٢١٧ يقتبس تعريفاً ينسبه للشيباني. وفيه يقول إنّ كل ما يُمصِّرهُ الإمام يُعتبرُ مصراً. حتى لو حدث ذلك بالنسبة لقريةٍ يُرسلُ إليها السلطان نائباً أو عاملاً لإيقاع العقوبات على بعض الجنايات إذ تصبح بذلك مدينة. فإذا أعفى الإمام العامل بعد ذلك فإنّ القرية تُضَمُّ إلى بقية القرى فيما يتصل بالأحكام الشرعية. وإمكانية المقاومة أو المعارضة مذكورةٌ عند ابن الهمام ١/٤٠٩، وقاضيخان ٢/١٤٨.

(٤٢) الكاساني ١/٢٦٠. وقارن بالمرغيناني ١/٤١٠، والبابرتي ١/٤١٠، والزيلعي ١/٢١٧، وابن نُجيم ٢/١٥٢، والحصكفي ١/٥٨٩، وابن عابدين ١/٥٨٩، والسرخسي ٢/٢٣.

(٤٣) Hichen Djaït: al - Kūfa. In: The Encyclopaedie of Islam[2], Vol. V, Fasc. 83 - 84, 345-351.

درسا علاقة تزايد أعداد سكان المستقر ببنية المسجد ومزينته وحجمه[٤٤]. وربما كان بين أسباب ظهور مثل هذا التحديد للمدينة عن طريق حجم سكانها التشجيع على مزيدٍ من بناء المنشآت العامة عندما تنمو المدينة أو تحديد الظروف التي يجب عندها إنشاء مراكز دينية سياسية في المستقرات الكبيرة. لكن الواضح هنا أن التعريف هذا من الغموض وعدم التحدد بحيث يمكن اعتبار كلُّ أنواع المستقرات أمصاراً. والملاحظ أن التعريف السكاني هذا صار في الدولة العثمانية مناط اعتبار المفتي[٤٥] بينما بقي التعريف القانوني السياسي معتبراً الرأي الظاهر في المذهب في شروح الفقهاء وحواشيهم. والتعريفان كلاهما يفتحان الطريق واسعاً للاعتراف بالبلدات الواسعة كأمصارٍ جامعةٍ. فقد قال فقهاء مصريون أحناف في القرن الخامس عشر أنّ القرية التي يتوافر فيها قاضٍ أو والٍ يمكن اعتبارها مصراً جامعاً[٤٦]. وذهب فقهاء الشام منذ القرن السابع عشر، وربما قبل ذلك إلى أنّ الجمعة جائزةٌ في كل البلدات التي تملك أسواقاً خاصةً بها، بشرط أن يأذن بذلك السلطان أو القاضي[٤٧]. فعلى السؤال عن

= ويذكر الفقهاء آراءً تحدد سكان المصر بعشرة آلاف قاطن أو حتى عشرة آلاف مقاتل؛ قارن بالكاساني ١/٢٦٠، والبابرتي ١/٤١٠، والزيلعي ١/٢١٧.

(٤٤) Oleg Grabar: The Case of the Mosque 35 - 36; iden: The Formation of Islamic Art. New Haven and London 1973, 112 - 114, 125 - 126. Jacob Lassner: Massignon and Baghdad: The complexities of Growth in an Imperial City, In: (JESHO) IX (1966); idem: Municipal Entities and Mosques: An Additional Note on the Imperial Center. In. JESHO X 1967.

(٤٥) ابن نجيم ٢/١٥٢، والحصكفي ١/٥٨٩، وابن عابدين ١/٥٨٩، وإبراهيم الحلبي: في ملتقى الأبحُر (مخطوطة برلين رقم ٨١٦٢) ق ١٢ يقتبس هذا التعريف فقط، وذاك المنسوب للكرخي لكنه لا يذكر ما عليه الفتوى في المذهب في زمانه. ويظهر الخلافُ لدى الأحناف بالقول إنّ هذا الرأي هو الذي عليه فتوى المفتين، بينما القول الظاهر في المذهب (أي في كتب وحواشي المؤلّفين) على خلاف ذلك. وهذه الظاهرة في الفقه الحنفي معروفة في العصر العثماني.

(٤٦) ابن الهمام ١/٤١٠ ـ ٤١١، وابن نُجيم ٢/١٥٣.

(٤٧) الحصكفي ١/٥٨٩، وابن عابدين ١/٥٨٩ ـ ٥٩٠ يذكران بعض أنواع القرى التي تجوز فيها صلاة الجمعة: القصبات والقرى الكبيرة التي فيها أسواق. .

جواز إقامة الجمعة في القرى أجابوا بأن الأمر يتعلق باجتهادٍ من أميرٍ أو قاضٍ[٤٨]. وهذا التطور في الأحكام الفقهية المتعلقة بالمصر الواضح ان الهدف منه ردم الهوة أو التفرقة بين المدينة الصغيرة والبلدة الكبيرة. يقول الفقيه الدمشقي ابن عابدين بشأن إذن الحاكم ببناء المسجد الجامع: «وعبارة القهستاني تقع فرضاً في القصبات والقرى الكبيرة التي فيها أسواق». وعندما يذكر مَثَل الصالحية (الحي الدمشقي المعروف) يتابع قائلاً: «وإن اعتُبرت (أي الصالحية) قرية مستقلة فهي مصر على تعريف المصنف على أن مسجدها مبني بأمر السلطان»[٤٩]. ومن هذا كله نستطيع أن نتبين ميلاً متزايداً من جانب الفقهاء الأحناف مع تقدم العصور لتصغير الفرق والتمايز بين المدينة والريف وذلك عندما يتصل الأمر بتعريف المصر الجامع.

٢ ـ المحيط الحضري للمصر وصلاة الجمعة

في الرأي السائد ضمن المذهب الحنفي أنه من الممكن تمصير القرى والبلدات بحيث تصبحُ أمصاراً جامعةً صالحةً لإقامة صلاة الجمعة فيها في مسجدٍ جامعٍ واحد. وشأنهم في ذلك شأن السوسيولوجيين المحدثين[٥٠] لم يستطع الفقهاء الأحناف إقامة تمييز حقيقي بين القرية أو البلدة والمدينة الصغيرة. أمّا في حالة المدينة الكبيرة مع القرية فهناك عنصران رئيسيان للتمييز بينهما. الأول وجود فناء للمصر. والثاني وجود أنواعٍ مختلفة من المساجد في هرميةٍ لا تتوافر إلا في المدينة الكبيرة.

ولنبدأ أولاً بفناء المصر أو محيطه الحضري. والفناء في الأصل يُستخدم لتلك المساحة المحيطة بمنزلٍ أو قريةٍ والتي تُستخدم مجالاً للسكان[٥١]. كما أن المصطلح

---

(٤٨) ابن عابدين ١/٥٩٠. وقارن بالملاحظة رقم ٤١.

(٤٩) ابن عابدين ١/٥٨٩ ـ ٥٩٠.

(٥٠) Emrys Jones: Towns and Cities. London Oxford, New York (Reprint) 1970, 3-5, 17-20.

(٥١) البابرتي ١/٤١٠، والسرخسي ٣/٧، وابن نُجيم ٢/١٥٢.

يُستعمل بالنسبة للمجال المُحاذي أو المحيط بالجوامع. وفي حالة فناء الجامع، فإنّ التحديد يصبح أكثر تعقيداً ولن ننشغل به هنا[٥٢]. ولا نجد المصطلح أو التعبير (فناء المصر) لدى الشيباني. وبقدر ما أعرف فإنه للمرة الأولى في العصر العثماني يبدأ الفقهاء الأحناف بذكر أبي يوسف باعتباره صاحب تعريفٍ محدّدٍ لفناء المصر[٥٣]. وليس بالوسع التأكد مما إذا كان أبو يوسف قد استعمل ذلك التعريف فعلاً. فحتى في القرنين الحادي عشر والثاني عشر يؤْثِرُ الفقهاء مناقشة العلاقة بين الرَبَض والمصر[٥٤]، أو بين المصر وما يسمونه التوابع الملحقة به، أو بين المصر والأماكن والمستقرات المتصلة به والتي يدعونها الأرياف المتصلة. وهم ينسبون لأبي يوسف والشيباني وآخرين تعريفاتٍ للتوابع والأرياف أو القرى المتصلة[٥٥] لكن السرخسي يستخدم فناء المصر كمصطلح تقني فقهي أحياناً[٥٦]. ولذا فبالوسع تتبع أصول المصطلح إلى الحقبة القديمة من الفقه الإسلامي، أي ما بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين. فيبدو أنّ المصطلح يعود إلى الفترة التي أدّى فيها التطور الحضري بالعراق الى التفرقة بين المدينة والأرباض. وفي تلك الفترة نشأت فكرة الرَبَض أو الضاحية. وهذا الأمر ظهر في العراق في نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع الميلادي[٥٧]. وعندما بدأوا بتحليل العلاقة بين الربض والمصر، بين المستقرات التابعة للمدينة والمدينة نفسها، بين الأرياف المتصلة وبقية المحيط؛ وجد الفقهاء أنه من الضروري القيام بتحديد الأرياف الحضرية بطريقةٍ أشمل وأعم. ففناء المصر مختلفٌ عن عمران المصر، وهو وسطه أو معظمه العامر دائماً بالسكان، والذي يتضامّ مشكِّلاً المدينة. أمّا

(٥٢) قاضيخان ١/٥٧، وفتاوى عالمكيرية ١/١٠٩، وابن عابدين: منحة الخالق على البحر الرائق (مطبوع على هامش ابن نُجيم) ١/٣٦٥، وابن نُجيم ١/٢٦٩. وقارن أيضاً بالسرخْسي ٢/٣٥.

(٥٣) حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي: كتاب التحقيقات القدسية والنفحات الرحمانية الحسنية في مذهب السادة الحنفية (مخطوطة برلين رقم ٥٠٠٢، مجموع لاندبرغ ٧٥٣)، ق ١٥١.

(٥٤) الكاساني ١/٢٦٠.

(٥٥) الكاساني ١/٢٦٠، والسرخْسي ٢/١٢١.

(٥٦) السرخْسي ١/٢٤٨، ٢٥٣، ٢/٢٣.

(٥٧) جعيط: الكوفة، ولاسنر: ماسينيون وبغداد.

العمــران فهـو مصـطلحٌ محوطٌ ببعض الغمـوض. وكـان فـرانـز روزنتـال F.Rosenthal في تـرجمتـه لمقـدمـة ابن خلدون قـد عـبر عنـه تـارةً بحضـارة Civilization وطوراً بسكانٍ أو ناس population[٥٨]. فهناك فِقَرٌ معينةٌ بالمقدمـة تجعـل من الضروري الترجمـة بهذا تـارةً[٥٩] وبذاك طـوراً[٦٠]. لكن هناك مـواطن تستدعي الترجمة بمسكونٍ دائماً، أو بناحيةٍ مبنية؛ حتى في مقدمة ابن خلدون[٦١]. وفيما يتصل بكتب الفقه الحنفي فإنّ هذاالتفسير أو التعبير هو المقصودُ دائماً. فهو مستخـدمٌ كمصطلحٍ بهـذا المعنى في أبواب صـلاة المسـافر، وصـلاة الجمعـة، وأحياناً في أبواب صلاة العيدين. فكما هو معروف يُرخصُ للمسافر أن يقصرُ في صلاته، بل يجب عليه ذلك عند الفقهـاء الأحناف. والشرط الضروري لـذلك أن يبدأ المرءسفراً لا يقلُّ عن ثلاثة أيام بُعْداً عن المكان الذي يسكنه. والمسألـة في صـلاة المسافـرتكمن في كيف يمكن تحديـد بـدايـة السفـر من المـدينـة أو من الضواحي المحيطة بها؟ والجواب أن السفر يبدأ بمجـرد مغادرتـه لعمران المصر. لكن هذه الإجابة بدأت في الفقه الحنفي في القرن الحادي عشر[٦٢]. أما الشيباني في القرن الثامن الميلادي فلا يذكر عمران المصر كمصطلحٍ في مؤلَّفاته. إذ عنده يبدأ السفر بمغادرة المدينة[٦٣]، وليس عندمـا يكون قـد وصل إلى نقـطةٍ ما يـزال فيها أمامه منزلٌ أو منـزلان[٦٤]. ويشبه هـذا ما يـذكره فقهـاء المذهب في القـرن الحادي عشر. فالقدوري يقول إن المرء يعتبر مسافراً عندما يخلِّف بيـوت المدينـة وراءه[٦٥]. ومنذ ذلك الحـين جرى استعـمال «منازل المـدينة» أو «بيـوت المدينـة»

---

(٥٨) ابن خلدون: المقدمة (الترجمة الإنجليـزية) ١/٧١، ٢/٢٣٦، ٢٧٠ ـ ٢٧٣، ٢٧٥ ـ ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٩٢.

(٥٩) المقـدمة (الـترجمة الإنجليـزية) ١/٧١. وانـظر نشرة بـيروت (بـدون تـاريـخ) للمقـدمـة (دار الكشّاف) ١/٣٥.

(٦٠) المقدمة (الترجمة) ٢/٢٣٦.

(٦١) المقدمة (نشرة بيروت) ٢/٣٥٩ ـ ٣٦١، ٣٦٤.

(٦٢) السرخْسي ١/٢٣٦، والكاساني ١/٩٣، ٩٤، والسمرقندي ١/٢٥٠.

(٦٣) الشيباني ١/٢٦٥.

(٦٤) الشيباني ١/٢٦٦.

(٦٥) القدوري ق ١٣ ب.

كمرادف لعمران المصر[٦٦]. إذ يذكر الفقهاء أن بيوت المصر أو منازله أو عمران؛ كل ذلك يشمل الرَبَض الذي يُعرّف بأنه بيوت ومساكن حول المدينة[٦٧]. وهناك اختلافاتٌ فيما إذا كان يمكن اعتبار القرى المتصلة بالضواحي أو الأرباض جزءاً من عمران المصر أم لا؛ بالنسبة للمسافر. فتذهب أكثرية فقهاء الأحناف إلى ذلك[٦٨]. لكن هناك إجماعاً بين الأحناف أنه ليس على المسافر أن يتجاوز تلك القرى ليكون له القَصْر في الصلاة[٦٩]. ذلك أن تلك القرى ليست جزءاً من عمران المصر كما أنها ليست من أرباضه. إنها أريافٌ غير حضرية.

وبخلاف فقهاء الشافعية، لم يعتبر الأحناف، شأنهم في ذلك شأن فقهاء المالكية، سور المدينة جزءاً من عمرانها[٧٠]. من ذلك نستطيع الاستنتاج أنّ مصطلح عمران المصر ظهر في الفقه الحنفي في الزمن الذي كانت فيه الأرباض قد صارت معلماً من معالم المدن الكبرى أو الأمصار. ولهذا فمما له دلالته أنّ

---

(٦٦) المرغيناني ١/٣٩٦، والبابرتي ١/٣٩٣، ٣٩٦، والشرنبلالي: مراقي الفلاح (قارن بالملاحظة رقم ٢٥) ص ٢٣٠، وقاضيخان ١/١٣٧ ـ ١٣٨، ١٤٦. وابن نُجيم ٢/١٣٨ ـ ١٣٩، ١٤١ ـ ١٤٢، والزيلعي ١/٢٠٩، ٢١١، والفتاوى العالمكيرية ١/١٣٩، وابن عابدين ١/٥٧٧.

(٦٧) ابن عابدين ١/٥٧٧، وابن نُجيم ٢/١٣٩، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠. ويتوافق ابن عابدين والشرنبلالي على أن البساتين وإن اتصلت بعمران المصر لا تُعتبر جزءاً منه. ويذكران أنّ الخيام يمكن أن تكون منطلقاً للسفَر إن كانت محلاً للإقامة. ويمكن أن يكون هذا الرأي متفرعاً على رأي الأحناف القائل بأنّ الخيام تُعتبر أمكنة للاستقرار إذا ضُربت ما يزيد على الاسبوعين. لكن الشرنبلالي لا يشير إلى البدو مطلقاً مما يعني أنه يعتبر الخيام جزءاً من عمران المصر في العصر العثماني. لكن الأمر يبقى غير مؤكَّد.

(٦٨) الكاساني ١/٢٦٠، وابن الهُمام ١/٤١١، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠، وقاضيخان ١/١٣٨، وابن نُجيم ٢/١٣٩، والزيلعي ١/٢٠٩، والفتاوى العالمكيرية ١/١٣٩، وابن عابدين: رد المحتار ١/٥٧٧.

(٦٩) ابن الهُمام ١/٣٩٧، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠، وقاضيخان ١/١٣٨، وفتاوى عالمكيرية ١/١٣٩، وابن عابدين: رد المحتار ١/٥٧٧.

(٧٠) الجزيري ١/٣٧٨.

الشيباني لم يستخدم المصطلح، كما لم يناقش مضمون عمران المصر. ومن جهةٍ ثانية يمكن القول هنا أيضاً إن نقاشات الفقهاء الأحناف لمسألة عمران المصر كانت تمهيداً لما قام به ابن خلدون من بعد من دراسةٍ للمصر وعمرانه.

أمّا فناء المصر فهو متمايز عن عمران المصر، كما أنه متمايز عن أريافه الزراعية والرعوية المحيطة به. إذ يقال على سبيل المثال في الباب المتعلّق بصلاة المسافر أن البدء بالرحلة يكون بعد عبور فناء المصر: «إنْ كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوةٍ»[٧١] ولم يكن بينهما مزرعةٌ يعتبر مجاوزةُ الفناء أيضاً..»[٧٢]. أما إذا كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوةٍ فيُعتبر مجاوزة عمران المصر. وإذا كانت قرية أو قرى متصلة بربض المصر لا يقصر حتى يجاوزها[٧٣].

أما في باب صلاة الجمعة فإن السؤال هو ما إذا كانت صلاة الجمعة جائزة فقط داخل المدينة وفي المصلّ أو في سائر فناء المصر. والشيباني وحده لم يتعرض للمسألة. أما المتأخرون فبينهم خلافٌ في هذه القضية. فهناك من يجيز الصلاة في فناء المصر إن تكن بينه وبين العمران مساحات زراعية أو رعوية[٧٤]. لكنّ

(٧١) قارن بتعريف أو تحديد الغلوة عند الجزيري ١/٣٧٨. وانظر Hinz في مادة ذراع بدائرة المعارف الإسلامية النشرة الثانية. وقارن بتقديرٍ مختلفٍ عند الشرنبلالي في مراقي الفلاح ص ٢٣٠، والسرخسي ٢/١٢١.

(٧٢) ابن الهُمام ١/٣٩٧.

(٧٣) ابن الهُمام ١/٣٩٧، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠، وقاضيخان ١/١٣٨، وابن نُجيم ٢/١٣٩، والفتاوى العالمكيرية ١/١٣٩، وابن عابدين: رد ١/٥٧٧.

(٧٤) لا يناقش الكاساني ١/٢٦٠ المسألة ضمن مصطلحي فناء وعمران بل ضمن مصطلحي مصر وتوابع. ولا يستعمل مصطلح عمران غير مرتين. وهو يرتئي وجوب صلاة الجمعة بالمدينة على سكان التوابع الذين يستطيعون حضور الجمعة والعودة إلى قراهم قبل هبوط الظلام. وهذا ما يراه السرخسي ٢/٢٣ ـ ٢٤ أيضاً. ويدعم ابن الهُمام ١/٤١١ التوجّه نفسه. ويذكر البابرتي ١/٤١٠ اتّجاه السرخسي لاعتبار المسافة بالغلوة. لكنّ قاضيخان ١/١٤٦ يرفض حلّ الكاساني، وقضايا المسافة والغلوة. إن أمكن للسكان سماع صوت المؤذن. وهذا ما رآه إبراهيم الحلبي ق ١٣أ أيضاً. والمذهب نفسه في الفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥. أما ابن نُجيم ١/١٥٢ ـ ١٥٣ فيورد كلّ الآراء في المسألة مع الميل لاتجاه الكاساني. ويقول الزيلعي ١/٢١٨ إن المسافة المعتبرة بين غلوةٍ وفرسخين (حوالي ١٢ كيلومتراً).

أكثر فقهاء الأحناف يذهبون إلى أن صلاة الجمعة جائزة بسائر فناء المصر[٧٥]. ومع ذلك فإنه يمكن أن نلاحظ أن تعريفات فناء المصر ليست متقاربة، أو ينتظمها سياق واحد.

فهناك فريقٌ من الفقهاء الأحناف يعتبر الفناء المسافة الممتدة ما بين كيلومترين إلى أربعٍ وعشرين كيلومتراً[٧٦] من عمران المصر. وتذهب غالبية الفقهاء إلى أنّ الفناء هو المساحة الممتدة لفرسخٍ واحدٍ من عمران المصر؛ ويعني هذا ثلاثة أميال أو ستة كيلومترات[٧٧]. وتؤثِرُ مجموعةٌ من الفقهاء الأحناف تعريف الفناء بوظائفه. وهكذا يقولون إنه المجال المُعَدُّ لمصالح سكان المصر[٧٨].

---

(٧٥) قاضيخان ١/١٤٦، وابن نُجيم ١/٥٢ - ١٥٣، والزيلعي ١/٢١٨، وفتاوى عالمكيرية ١/١٤٥. ويمكن مقارنة هذا الاتجاه بالرأي الغفل المنسوب لبعض الفقهاء الأحناف عند الكاساني ١/٢٦٠ والسرخسي ٢/٢٣ الذي يؤكد على اتصال التوابع أو الأرياف المتصلة كشرط لاعتبارها تابعة للمصر في مسألة صلاة الجمعة.

(٧٦) الكاساني ١/٢٦٠ يذكر مسافة الأربعة فراسخ (في الأكثر ٢٤ كيلومتراً) كإحدى تحديدات الفقهاء. أما رأيه هو فلا تزيدُ المسافة عنده على ٥ إلى ٦ كيلومترات. أمّا ابن الهُمام ١/٤٠٨ - ٤٠٩، ٤١١ فيقتبس تعريفاتٍ وتحديدات تتراوح المسافات فيها بين ١ و٣ أميال عربية، أي ما بين ٢ و٦ كيلومترات. وعند الزيلعي ١/٢١٨ فرسخان (حوالى ١٢ كيلومتراً) كأطول مسافة ما يزال المكان فيها يُعتبر من فناء المصر. أمّا ابن نُجيم ٢/١٥٢ فيقترح ما بين ١ و٣ أميال عربية. ويذكر ابن عابدين ٩ تحديدات ١/٥٩٠ يقول إن الفقهاء الأحناف ناقشوها وهي: ١. غلوة (حوالي الـ ٢٠٠ متر. قارن بالملاحظة رقم ٧١)، ٢. ميل واحد (حوالي ١,٩٩ كيلومتر)، ٣. ميلان، ٤. فرسخ واحد (حوالى الـ ٦ كيلومترات)، ٥. فرسخان، ٦. ثلاثة فراسخ، ٧. المسافة التي يُسمع منها صوت المؤذّن، ٨. المسافة التي يسمع منها الصوت، ٩. التعريف الوظيفي (قارن بالملاحظة رقم ٧٤). وكان السرخْسي قد ناقش ٢/٢٣ التعريف الذي يرد في الرقم ٧. وكذا الكاساني ١/٢٦٠. وفي العصرين المملوكي والعثماني صار هو التحديد الذي عليه الفتوى (قارن بالملاحظة رقم ٧٤).

(٧٧) يبدو هذا في حلّ الكاساني للمسألة، وفي الرقم ٧ المقتبس آنفاً. ويذكر ابن الهُمام ١/٤١١ أنّ مسافة الفرسخين تُعتبر طويلةً جداً، بالنسبة للفناء. على أن ابن نُجيم يريد أن يعتبر امتداد الفناء ٢/١٥٢ في حدود الثلاثة الأميال التي تشكل فرسخاً واحداً. ويقترح الحصكفي ١/٥٩٠ مسافة الفرسخ الواحد لتكون مناط فتوى المفتين في المسألة.

(٧٨) البابرتي ١/٤١٠. وقارن أيضاً بالسرخسي ١/٢٤٨، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠، وقاضيخان ١/١٤٦ يعرّف الفناء بنفس الطريقة لكنه يضيف ضرورة اتصاله بالمدينة. وهو التعريف نفسه عند ابن نجيم ٢/١٥٢، وفي الفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥ بدون شروط الزيلعي ١/٢١٨، والحصكفي ١/٥٩٠، وابن عابدين: رد المحتار ص ٥٧٧.

ثم يشرحون علّة اعتبار الفناء بمثابة المصر فيما يتعلق بصلاة الجمعة، دون اعتباره جزءاً من المدينة في الباب المتعلق بصلاة المسافر فيقولون إن صلاة الجمعة من مصالح المصر. وفناء المصر يُعتبر جزءاً من المدينة في كلّ ما يتعلق بالمصالح العامة لأهل المصر ومنها صلاة الجمعة. أمّا قصر الصلاة في السفر فليست من مصالح المصر العامّة فلا يُعتبر الفناءُ فيها جزءاً من المصر[٧٩].

وبعبارةٍ أخرى فإنّ هؤلاء الفقهاء يذهبون إلى أنّ فناء المصر هو المكان المُعَدُّ للمصالح العامة لسكان المصر، لا المصالح الخاصة لأفراده. وبذلك يعتبر هؤلاء سكان المدينة جسماً واحداً. وتكمن ـ حسب وجهة النظر هذه ـ مصالح هؤلاء العامّة بأن تكون لهم مساجد لصلاة الجمعة والجماعة[٨٠]، ومقابر[٨١]، وميادين لسباق الخيل، والعروض العسكرية، والتدريب على المدافع وإطلاق النار[٨٢]، وأماكن لنزول الحجاج[٨٣]، ومواطن لصباغة الأنسجة[٨٤]. ويُستخدم مصطلح فناء المصر أحياناً للتعبير عن كل ضواحي المصر بما في ذلك التوابع، أي الأماكن[٨٥] الحضرية والمستقرات التابعة للمدينة[٨٦].

(٧٩) الشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠. وانظر أيضاً السرخسي ١/٢٤٨، ٢/١٢١، وابن الهُمام ١/٣٩٧، والبابرتي ١/٣٩٧، وابن عابدين، ردّ ١/٥٩٠، وابن نُجيم ٢/١٥٢. وقارن بالشرنبلالي: التحقيقات (أنظر الملاحظة رقم ٥٣) ق ١٥٦.

(٨٠) يُشار إلى ذلك بالاعتراف بالفناء مكاناً لإقامة صلاة الجمعة والعيدين.

(٨١) الشرنبلالي: التحقيقات القدسية ق ١٥٠ب، ١٥١أ، ١٥٢أ، وابن عابدين، ردّ ١/٥٧٧، ٥٩٠، والحصكفي ١/٥٩٠.

(٨٢) الشرنبلالي، نفس المصدر والصفحات، وابن عابدين، نفس المصدر والصفحات والحصكفي، نفس المصدر والصفحة.

(٨٣) ابن عابدين، ردّ ١/٥٧٧.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) يذكر ابن نجيم ٢/١٥٢ المصلى كجزءٍ من التوابع.

(٨٦) يستعمل ابن نجيم ٢/١٥٢ الفناء والتوابع كمصطلحين مترادفين. أمّا السرخسي ١/٢٤٨ فيقول إنّ فناء الكوفة امتداده ثلاثة أيام للمسافر وتدخل فيه القادسية، وانظر أيضاً السرخسي ١/٢٤٨. أما الكاساني ١/٢٦٠ فإنه عندما يناقش هذه المسائل لا يستعمل كلمة الفناء بل يتحدث دائماً عن التوابع. فالتوابع عنده أمكنةٌ ومستقراتٌ تابعةٌ للمدينة وبالمعنى القانوني بشكلٍ خاصٍ؛ قارن بابن عابدين، ردّ ١/٥٩٣، وابن عابدين، منحة (انظر الملاحظة رقم ٥٢) ص ١٥٧.

ويتجه فقهاء الأحناف في العصر العثماني لإيثار التعريف الوظيفي للفناء على التحديد المكاني أو المجالي. ويرجع ذلك فيما يبدو إلى سببين اثنين: **الأول**؛ وهو ما نعرفه من خلال دراسات أندريه ريمون؛ النمو الملحوظ الذي أصابته مدن الشام ومصر في العصر العثماني(٨٧). والثاني؛ ظهور البارود والأسلحة النارية التي جعلت من الضروري إيجاد أماكن بجوار المدينة للتدريب عليها. وهكذا لا يبدو مصادفةً اتجاه الفقهاء في العصر العثماني لرفض التحديدات للفناء بالمسافة، وإيثار التعريفات بالوظائف. وفي القرن السابع عشر يذهب الشُرُنْبلالي، الفقيه المصري، إلى أنّ التحديد بالمسافة يكون صحيحاً إذا رُوعي فيه حجم المدينة، واحتياجاتها العامة، التي يُحتاجُ فيها إلى الفناء. هكذا، فإن مساحة الفناء تختلف تبعاً لاختلاف حجم المدينة، وتفاوت احتياجاتها إلى الفناء. فالمستقر العسكريُّ يحتاج إلى فناءٍ واسعٍ من أجل التدريب، والمستقر الكبير يحتاج إلى فناءٍ متّسعٍ من أجل المقبرة أو المقابر. ففناء مدينة القاهرة تمتدُّ فيه التُرَبُ لعدة فراسخ، فضلاً على المساحات المستعملة في التدريبات العسكرية. ولهذا يرى الشُرُنْبلالي أنه بالنسبة لمدينةٍ ضخمةٍ مثل القاهرة ليس من المستحسن تحديد مسافة الفناء أو مساحته(٨٨). وقد تبنى هذا الرأي ابن عابدين في القرن التاسع عشر، وطبقه على مدينة دمشق(٨٩). ونتيجةً لهذا التوجُّه فإنّ فقهاء الأحناف في العصر العثماني يطلقون على محيط المدن الكبرى أسماء مثل عمران المصر، أو فناء المصر. بل إن بعضهم كتب رسائل مفردةً في ذلك في العصر العثماني(٩٠).

في ضوء كلّ ما سبق عن المصر وفنائه يمكن استخلاص النتائج التالية:

---

(٨٧) André Raymond: The Ottoman Conquest and the Development of the Great Arab Towns. In: IJMES, I - 1, 1980.

(٨٨) الشرنبلالي: التحقيقات القدسية، الورقة نفسها.

(٨٩) ابن عابدين، ردّ ١/٥٩.

(٩٠) يُسمى الشرنبلالي الرسالة الحادية عشرة ضمن تحقيقاته: تحفة أعيان الفنا بصحة الجمعة والعيدين في الفنا. وهي اختصارٌ من رسالةٍ أطول لم أستطع العثور عليها. وآمل أن أتمكن في وقتٍ قريب من نشر دراسةٍ عن فناء المصر وتوابعه بمصر والشام في العصر العثماني.

(١) إنّ «فناء المصر» مختلفٌ عن المساحة الرئيسية المعمورة من المصر أو ما سمي أحياناً عمران المصر. (٢) كما أنّ فناء المصر متمايزٌ عن الأرض الزراعية والمراعي المحيطة بالمصر. (٣) وهو يتكون من المجال المفتوح حول المصر، الذي لا يحتوي على مبانٍ يمكن أن تُلْحِقَهُ بعمران المصر. (٤) وهو ليس المعروف بظاهر المدينة؛ لأن عمران المصر وفناءه لا يتحددان بالموقع من سور المدينة. (٥) هذه المساحة المفتوحة يقول الفقهاء إنها لخدمة المصالح العامة لسكان المصر. (٦) كما أنها تخدم بمثابة الجسر الرابط بين المدينة والريف. (٧) ويتحدّد حجم فناء المصر من ضمن علاقته بالمصر حجماً ومصالح. فالمدن الضخمة ينبغي أن يكون لها فناءٌ ضخمٌ لا يُقاسُ بأميالٍ أو فراسخ محددة. وهكذا صار حجم الفناء مناطاً للتفرقة بين المدن الكبيرة والصغيرة، وبين المدن والقرى.

وما دام الأمر كذلك بالنسبة للفناء، أي أنه يُعرَّفُ بحجم المصر ومصالحه؛ فإن هذا يعني أنه لم يكن امتداداً مستقيماً خارج المصر، كما أنه لم يكن محيطاً بالمصر من كل جهاته. ولذا، فإن الفقهاء يستعملون أحياناً تعبير: أفنية المصر[٩١]، بدلاً من فناء المصر. ويريدون من وراء التعبير بصيغة الجمع القول إنه ليس في ناحيةٍ واحدةٍ من النواحي خارج المصر، كما أنه لا يتسم بالاستمرار. ثم إنّ القرى المحيطة بالمصر، والمساحات المفتوحة خارجه ليست بالضرورة أجزاء من فنائه. فالفقهاء يتحدّثون عن القرى التي لا تُعتبر توابع للمصر[٩٢]. كما يتحدثون عن أهل السواد الذين لا تجب عليهم صلاة الجمعة[٩٣]. فالأرض الواقعة خارج المصر والتي لا تشكّل جزءاً من فنائه يسميها الفقهاء أحياناً سواداً[٩٤] أو «قرية خارج فناء المصر»[٩٥]. كما أنّ الفقهاء يستعملون تعبير

(٩١) المرغيناني ١/٤١٠، وابن الهُمام ١/٤١١، والبابرتي ١/٤١٠، وابن نُجيم ٢/١٥٢، والزيلعي ١/٢١٨.
(٩٢) الكاساني ١/٢٥٩، ٢٦٠، وابن الهُمام ١/٤١١.
(٩٣) الشيباني ١/٣٤٥، ٣٦٦، وابن عابدين، ردّ ١/٦٠١.
(٩٤) الشيباني ١/٣٧٠.
(٩٥) الشرنبلالي: تحقيقات قدسية، ق ١٥٥ب.

مفازة[٩٦] أو فضاء[٩٧] في مقابل عمران المصر أو فناء المصر؛ وذلك عندما يريدون القول إنّ الأرض التي هي محلُّ وصفٍ من جانبهم ليست مبنيَّة مثل عمران المصر، كما أنها ليست مجالاً مفتوحاً للاستعمالات العامة من جانب أهل المصر. إنها الأرض التي ليس على ساكنيها إقامة الجمعة في المسجد الجامع بالمصر أو بفنائه.

٣ ـ تصنيف المساجد

أما العامل الثاني الذي شكّل أساساً للتفرقة بين المصر الكبير والريف فقد كان تصنيف المساجد إلى أنواعٍ، وترتيبها في هرميةٍ معينة. وكان Oleg Grabar قد حدّد أربع مراحل لتطور الهندسة الدينية أو هندسة المساجد في المدن الإسلامية. وقد أظهرت بحوثه أنّ هناك تطوراً تاريخياً قد حدث من الاقتصار على مركزٍ دينيٍّ سياسيٍّ واحد في المصر، إلى الاعتراف بعدة مؤسساتٍ دينيةٍ لأغراضٍ متنوعة ضمن المدينة الواحدة. وكما أوضح Grabar فإن المدينة الكبيرة فقط هي التي تحتوي على مؤسساتٍ دينيةٍ متنوعة[٩٨]. وهكذا، فإنّ وجود عدة مؤسساتٍ دينيةٍ في المستقر الحضري يمكن اعتباره مؤشّراً على أنّ المكان مدينة كبيرة. وفي الواقع، فإن وصف Grabar للتطور التاريخي لهندسة المساجد وهرميتها في المدينة؛ تدعمه التدقيقات والأحكام الفقهية لدى الأحناف بالنسبة لصلاة الجمعة.

وفي رأيي، فإن تطورات تعريفات المصر الجامع، يمكن فهمها من خلال الوسائل المختلفة في رؤية الأهمية الدينية للريف في حِقَبٍ مختلفةٍ من التاريخ الإسلامي. فالتطور التاريخي الذي جلب معه هذه التغييرات، كان مصحوباً باختفاء ـ أو على الأقل ضعف ـ الاتجاه القائل باعتبار المصر كلّه جماعةً واحدةً

---

(٩٦) الكاساني ١/٢٦٠، وابن نُجيم ٢/١٥٣، والحصكفي ١/٥٩٤ ـ ٥٩٥، وابن عابدين، ردّ ١/٥٩٥.

(٩٧) المرغيناني ١/٤١١ (ويبدو أنّ فضاء هناك تصحيفٌ لمفرد فضاء)، والبابرتي ١/٤١١، والزيلعي ١/٢١٨.

(٩٨) قارن بدراسة Grabar السالفة في الذكر في كتاب I.Lapidus (قارن بالملاحظة رقم ١٩) ص ٧٨. وانظر دراسته الأخرى: The Case of the Mosque 33, 39, 41.

فيما يتعلّقُ بصلاة الجمعة. ويبدو أنّ قضية اعتبار الجامع الواحد للمصر الواحد كانت بدايةً سائدةً لدى سائر المدارس الفقهية[٩٩]. وفي المدرسة الحنفية بالذات يُنسبُ هذا الرأيُ إلى أبي حنيفة وعدة أحناف مشهورين[١٠٠]. أما أشهر أصحاب هذا الرأي ممن ينسب إليه الأحناف المتأخرون ذلك فأبو يوسف. إذ يقتبسون عنه قوله إنه ليست هناك غير صلاة جمعةٍ واحدةٍ في المصر الواحد[١٠١]. وفي روايةٍ أُخرى لمقالته تفصيلٌ مفاده جواز وجود مسجدين جامعين في ناحيتين مختلفتين من نواحي المدينة؛ لكن ذلك مشروطٌ ـ كما يذكر السرخسي عنه، بوجود قناةٍ متسعةٍ أو نهرٍ يفصلُ بين الناحيتين المتباعدتين بحيث يمكن اعتبارهما مدينتين مستقلتين[١٠٢]. وقد أظهر بحث Lassner المعنون بالحواضر ومساجدها أنّ هذا التفصيل الفقهي كان معمولاً به حتى القرن العاشر الميلادي؛ إذ استخدم من أجل تسويغ بناء جوامع جديدة[١٠٣]. ثم يوضح السرخسي رأي أبي يوسف وسبب رفضه له بالقول إنه إذا كان مُباحاً إقامة صلاة الجمعة بمكانين في المصر، كان مُباحاً أيضاً إقامتُها في أكثر من مكانين بحيث ينتهي بنا الأمر إلى أن نُقرَّ لكلِّ قومٍ إقامة الجمعة في مسجد محلتهم أو حيِّهم؛ وهو ما لم يقل به أحد. ثم إنّ إباحة إقامة الجمعة في عدة أمكنةٍ فيه تقليلٌ للجماعة وتفرقةٌ لها. والجماعة يوم الجمعة من أعلام الدين وأركان الإسلام، فلا يجوز الإخلالُ بها بتقليل جماعتها

---

(٩٩) S.D.Goitein: Djumá. In: EI² Vol. II 592-594; idem: The Origin and Nature of the Muslin Friday Warship. In: idem Studies in Islamic History and Institutions. Leiden 1968.

وقارن بالجزيري ١/٣٨٥ ـ ٣٨٦. وابن عابدين، ردّ ١/٥٩٥، ومحمد الشربيني الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. القاهرة ١٩٥٨، ١/٢٨١.

(١٠٠) ابن الهُمام ١/٤١١، وابن عابدين، ردّ ١/٥٩٥، والزيلعي ١/٢١٨. ويبدو أنّ السرخسي والزيلعي لم يكونا يعرفان نسبة هذا الرأي إلى أبي حنيفة.

(١٠١) الكاساني ١/٢٦٠، والسرخسي ٢/١٢٠، وابن الهُمام ١/٤١١، وقاضيخان ١/١٤٨، وابن نُجيم ٢/١٥٤ ـ ١٥٥، والزيلعي ١/٢١٩.

(١٠٢) السرخسي ٢/١٢٠: «يكون كلُّ جانبٍ في حكم مصرٍ على حدة». وقارن أيضاً بالكاساني ١/٢٦٠: «فيصير بمنزلة مصرَين»؛ وقاضيخان ١/١٤٨: «فكان حكمه حكم مصرَين»؛ والزيلعي ١/٢١٨ ـ ٢١٩: «لتكون كمصرين». وقارن بابن الهُمام ١/٤١١.

(١٠٣) Lassner: Municipal Entitis and Mosques 61 - 62

لأيِّ سببٍ من الأسباب(١٠٤). فالمسألة التي ينبغي أخذها بالاعتبار هنا في نظر الفقهاء هي الوحدة السياسية/ الدينية للجماعة الإسلامية. ومن المعلوم في هذا الصدد أنّ الفقهاء الأحناف يضعون من ضمن شروط إقامة صلاة الجمعة الإذن من السلطان أو نائبه. فإذا كان المسجد الجامع بالمدينة واحداً كان أقرب وأوثق صلةً بالسلطة السياسية الإسلامية أو ممثّلها بالمدينة. وفي هذه الحالة فإن حضور الوالي للصلاة يكون واجباً أخلاقياً إذ عليه أن يثبت دعوى شرعية الجمعة في المسجد الجامع(١٠٥). ذلك أنّ تعيينه لخطيب الجمعة وإمامها أو الاعتراف به شرطٌ لصحة إقامة الجمعة كما أسلفنا(١٠٦). أما إذا كانت المساجد التي تقامُ فيها الجمعة متعددة؛ فإنّ السلطان أو نائبه لا يستطيع أن يحضر في أكثر من واحدٍ منها للصلاة، فتتضاءل العلائقُ بين الجمعة والجماعة من جهة، والسلطة السياسية من جهةٍ ثانية. وهكذا، فإنّ اجتماع الجماعة في جامعٍ واحدٍ للجمعة بالمصر، يضاهي الاعتراف بمركزٍ دينيٍّ/ سياسيٍّ واحدٍ للناس في المدينة وفنائها. ويذكر Grabar أنه حتى حوالي العام ٧٥٠م لم يكن بأكثر الأمصار الإسلامية غير مسجدٍ جامعٍ واحد: «مرتبط بشكلٍ وثيقٍ بقصر السلطان ودار الإمارة»(١٠٧). ومن أجل ذلك فإنه حتى في الأمصار الضخمة لم يكن هناك غير مركزٍ سياسيٍّ/ دينيٍّ واحد. على أنّ Lassner أوضح أهمية الجوامع الجديدة بالنسبة للتطور العمراني والاقتصادي والسياسي لبغداد في القرنين التاسع والعاشر للميلاد(١٠٨). ويبدو أنّ الفقهاء الأحناف عارضوا الاتجاه لتعديد المساجد الجامعة. ويبدو هذا

---

(١٠٤) السرخسي ٢/ ١٢٠.

(١٠٥) ابن نُجيم ٢/ ١٦٢. وانظر أيضاً السرخسي ٢/ ١٢٠، والزيلعي ٢٢١.

(١٠٦) الشيباني ١/ ٣٤٨ ـ ٣٤٩، ٣٦٠، ٣٦٤ ـ ٣٦٥، والكاساني ١/ ٢٦١، ٢٦٥ ـ ٢٦٦، ٢٦٩، والسرخسي ٢/ ٢٥، ٣٤، ٣٦، ١٢٢، وابن الهمام ١/ ٤١١ ـ ٤١٢، ٤١٤، والبابرتي ١/ ٤١١ ـ ٤١٢، وقاضيخان ١/ ١٤٦، ١٥٢، وابن نُجيم ٢/ ١٥٥ ـ ١٥٦، ١٥٧، والزيلعي ١/ ٢١٩، والفتاوى العالمكيرية ١/ ١٤٥ ـ ١٤٦، وابن عابدين، ردّ ١/ ٥٩١ وما بعدها.

(١٠٧) Grabar: The Case of the Mosque 36

(١٠٨) Lassner: Municipal Entities and Mosques, passim

واضحاً من كلام أبي يوسف والفقهاء الآخرين في القرن التاسع الذين بذلوا جهوداً ملحوظةً من أجل الاحتفاظ بوحدة المركز الديني/ السياسي للمدينة من جهةٍ، ووحدة الدين والدولة من جهةٍ ثانية. ويستمر ذلك في الظهور لدى فقهاء أواسط آسية بالقرن العاشر الذين عارضوا أيضاً تعديد الجوامع في المصر الواحد(١٠٩). وفي القرن الثاني عشر كان الفقيه الشامي الكاساني ما يزال يرى أن المصر ينبغي أن لا يزيد عدد جوامعه على الاثنين حفظاً لوحدة الجماعة(١١٠). ويظلُّ القارىءُ لكتب الفقه الحنفي يحسُّ تلك المعارضة الورِعة لدى الفقهاء الأحناف لتعديد مساجد الجمعة بالمصر الواحد حتى القرن التاسع عشر الميلادي.

على أنّ ورع الفقهاء الأحناف الذي دفعهم للاستمرار في معارضة تعديد الجوامع، ما استطاع التأثير في تطور الحواضر الإسلامية وجوامعها. فنحن نعلم أنه منذ النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي لم تبق مدينةٌ كبرى إلّا وفيها غير جامعٍ(١١١). ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي صار تعدد الجوامع في الحاضرة الواحدة معلماً من المعالم المدينية. وحتى القرى قيل أحياناً في وصفها إنها تحتوي على مسجدٍ جامع(١١٢). وهكذا اضطُرّ بعض الفقهاء الأحناف لتطوير فقههم المدرسي باتّجاه تقبل هذا التطور. ففي القرن الحادي عشر دافع السرخسي عن وجود ثلاثة جوامع أو أكثر بالمدينة الكبيرة. وقد ساق لتسويغ ذلك عدة أسبابٍ منها أنه من الناحية العملية يكون صعباً على كل الناس في المدينة الضخمة الاجتماع من نواحيها القاصية للصلاة يوم الجمعة في جامعٍ واحد. ثم إنّ هذا

---

(١٠٩) Lapidus: Muslin Cities and Islamic Societies 72

(١١٠) الكاساني ١/٢٦١.

(١١١) Grabar: The Case of the Mosque 36.

(١١٢) وصف هذا التطور في ناحية بحر الخزر يوسف الجيلاني في كتابه إلى عمران بن الحسن بن الناصر الهمداني. فقد قال الجيلاني حاكياً عن الإمام الزيدي الحسين الناصر: «وأمر ببناء جوامع في الرساتيق وبإقامة الجمعة فيها. وكان قبل ذلك المشهورُ من مذهب الناصر إلى الحق عليه السلام أن لا تُقامَ الجمعة إلّا في الأمصار» ـ وأدين بهذه الإشارة للأستاذ الدكتور ولفريد مادلونغ (أوكسفورد).

الازدحام يُحْدِثُ ولا شكّ خصوماتٍ بين فئات المدينة المختلفة. بعد هذا يقدِّم السرخسي اجتهاداً جديداً في المسألة فيقول: «فإنما شُرِط لإقامة الجمعة المصر الواحد. وهذا الشرط في حقِّ كلِّ فريق»[١١٣]. فبدلاً من أن تُعتبر الجمعة في الجامع الواحد مناط وحدة الجماعة، صارت المدينةُ بشمولها وجوامعها هي مركز توحُّد الجماعة رغم تعدُّد جماعات الجمعة. وهكذا لم يَعُدْ من معالم وحدة الجماعة اجتماعها بالجامع الواحد. وينسب الفقهاء المتأخرون مثل هذا الرأي لأبي حنيفة والشيباني[١١٤]. لكنني لم أستطع العثور على هذا القول في كتاب **الأصل** للشيباني. ويقال إنّ الكرخي، من القرن العاشر، كان يجيز وجود أكثر من مسجدين للجمعة بالمصر[١١٥]. شأنه في ذلك شأن السرخْسي في القرن الحادي عشر. وقد صار ذلك هو القول المختار في المذهب أواخر العصر المملوكي، وطوال العصر العثماني. فقد تقبل الرأي الجديد الفقيه الحنفي المصري ابن الهُمام[١١٦] في القرن الخامس عشر، وابن نُجيم في القرن السادس عشر[١١٧]. كما نصره فقهاء الشام في العصر العثماني[١١٨]، وبعض الفقهاء الأحناف بالهند[١١٩]. ويبقى هنا أن نلاحظ من جهةٍ ثانية أنه حتى القرن الحادي عشر الميلادي؛ فإنّ مجموعةً من الفقهاء الأحناف المعتبرين لم يعتبروا المصر جماعةً واحدةً كما يبدو من تعريفات المدينة أو المصر الجامع التي أوردْتُها سابقاً.

وقد عبّر الفقهاء الأحناف في العصرين المملوكي والعثماني عن وجود عدة جماعاتٍ بالمدينة الواحدة بالمعنى الديني عن طريق إبراز هرميةٍ معينةٍ للمنشآت الدينية. يقول هؤلاء إنّ مساجد الجمعة أو جوامعها تحتلُ المنزلة الأعلى أو الأولى

(١١٣) السرخْسي ٢/١٢١.

(١١٤) ابن الهُمام ١/٤١١، وابن نُجيم ٢/١٥٤، والزيلعي ١/٢١٨، والفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥.

(١١٥) الكاساني ١/٢٦٠.

(١١٦) ابن الهُمام ١/٤١١.

(١١٧) ابن نُجيم ٢/١٥٠، ١٥٤ ـ ١٥٥.

(١١٨) الحصكفي ١/٥٩٥، وابن عابدين، ردّ ١/٥٩٥ لكن مع ميلٍ لجانب الاتجاه الورع المحافظ.

(١١٩) الفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥.

بين المنشآت بالمدينة. ولا يتقدمها في الاعتبار الديني غير المساجد المقدَّسة أو المباركة الثلاثة المشهورة: المسجد الحرام بمكة، والمسجد النبوي بالمدينة، والمسجد الأقصى ببيت المقدس؛ ثم مسجد قباء في رأي بعض الفقهاء(١٢٠). أما داخل المدينة فإن المساجد تتفاضل بالنسبة للمسلم المصلّي في القِدَم والضخامة، والقرب أو البُعْد من مكان السكن أو العمل(١٢١). وتأتي بعد الجوامع الجامعة في المنزلة بقية بيوت العبادة بالمدينة. وكان الشيباني في القرن الثامن الميلادي قد أشار إلى هرميةٍ ثُلاثيةٍ لبيوت العبادة: مسجد الجمعة الجامع(١٢٢)، فمسجد الحي(١٢٣)، والمسجد القائم على شارعٍ مفتوحٍ للمارّة. ويعترف الشيباني في مسجد الحيّ بحقوقٍ خاصةٍ لأهل المحلّة في مسجدهم، فهم الذين يحددون أوقات الأذان والإقامة لصلوات الجماعة بمسجدهم، ويُكره أن يعمد أناسٌ من غير أهل الحي للأذان والإقامة من جديد بعد أن يكون أهل الحي وإمامهم قد أذّنوا وأقاموا وصلوا(١٢٤). وقد صار رأي الشيباني هذا هو القول الظاهر بالمذهب الحنفي(١٢٥). إذ إنّ الفقهاء الأحناف أجمعوا على اعتبار الطبيعة الخاصة لمسجد الحي أو المحلة. وفي القرن الحادي عشر يتحدّث السرخسي عن الحُرمة الخاصّة التي لمسجد الحي المختصّ به(١٢٦). ولا تبدو تلك الحُرمة في الأذان والإقامة فقط؛ بل في سائر الأمور الأُخرى ومن بينها صيانة المسجد وإدارته، وتعيين

---

(١٢٠) الحصكفي ١/٤٨٦. أمّا ابن عابدين في، ردّ المحتار ١/٤٨٦ فلا يبدو أنه يضع مسجد قباء في منزلة مساجد مكة والمدينة والقدس. بل يظهر أنه يضعه مع الجوامع الأُخرى في الأمصار مع اختصاصه بمنزلةٍ خاصةٍ ضمنها لِقِدمه ولتأسيس النبي له. وانظر عن ذلك ابن نُجيم ٢/٣٨، والجزيري ١/٢٩١، Grabar: The Formation of Islamic Art, 107.

(١٢١) قاضيخان ١/٥٦، وابن نُجيم ٢/٣٨، وابن الهُمام ١/٢٤٤، والحصكفي ١/٤٨٦ ـ ٤٨٧، وابن عابدين، ردّ ١/٤٠٩، ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

(١٢٢) الشيباني ١/٣٦٢.

(١٢٣) الشيباني ١/١٣٤ ـ ١٣٥، ١٣٧، ١٦٥.

(١٢٤) الشيباني ١/١٣٤.

(١٢٥) السرخسي ١/١٣٥ ـ ١٣٦، وابن نُجيم ١/٣٦٧، والفتاوى العالمكيرية ١/٥٤، وابن عابدين، ردّ ١/٢٩٠، ٤٠٧، والحصكفي ١/٢٩٠، ٤٠٧.

(١٢٦) السرخسي ١/١٦٦.

الإمام له ـ من ضمن المسؤوليات العامة لجماعة الحي[١٢٧]. ولأنّ لمسجد الحي أو المحلة منزلةً خاصةً باعتباره مناطاً معتبراً من مناطات الهوية الاجتماعية والدينية فإنه يأتي في المنزلة بعد الجامع مباشرة. بل إنّ هناك من الفقهاء مَنْ يقدِّمُهُ على المسجد الجامع في المنزلة[١٢٨]. وقد ازدادت استقلالية «مسجد الحي» مكانةً لدى الفقهاء الأحناف في العصر العثماني بحيث دنا الأمر من اعتبار مساجد الأحياء كمساجد الجمعة. ويتضح من ذلك أنه في سياق هذا التطور كثيراً ما كانت أفضلية المسجد الجامع موضع تساؤل.

ويأتي بعد هذين في المنزلة، نوعُ ثالثُ من أنواع المساجد، لم يتنبّه إليه المستشرقون، هو المسجد القائم على طريقٍ عامٍ، أو دربٍ مفتوح. ويصفه الشيباني بأنه ذلك المسجد القائم «في طريقٍ من طرق المسلمين»، وغير المرتبط بفئة اجتماعية معينة[١٢٩]. وقد سُمي هذا النوع من المساجد فيما بعد: «مسجد في قارعة الطريق»[١٣٠] أو «مسجد الشوارع»[١٣١]، أو القوارع[١٣٢]. وهذه التسميات كلّها للمساجد التي لا تتبع طائفةً اجتماعيةً معينةً، كما لا تجتمع فيها لصلاة الجماعة فئةٌ أو فئاتٌ محدّدةٌ بشكلٍ ما[١٣٣]. وكما تشير إليه تلك التعريفات الفقهية؛ فإنّ هذه المساجد تكونُ مقامةً على حفافي الطرقات العامة أو الدروب والسبل الفرعية، وليس فيها إمامٌ أو مؤذِّن[١٣٤]. ويذكر الحصكفي وابن عابدين أنّ كلّ المساجد التي ليس لها إمامٌ أو مؤذِّن تقعُ تحت هذه الفئة[١٣٥]. ويشير

---

(١٢٧) السرخسي ٢٧/٢٤، وابن عابدين، ردّ ٣/٤٥٢، والحصكفي ٣/٤٥٢، ١/٤٨٩، وابن نُجيم ٥/٢٦٩.
(١٢٨) ابن الهُمام ١/٢٤٤، والحصكفي ١/٤٨٧، وابن عابدين، ردّ ١/٤٨٧.
(١٢٩) الشيباني ١/١٣٤.
(١٣٠) ابن نُجيم ١/٣٦٧، والسرخسي ١/١٣٥ ـ ١٣٦ «على قارعة الطريق».
(١٣١) ابن عابدين، ردّ ١/٤٨٦، ١/٢٩٠، ٤٠٧، ٤٨٥، وابن نُجيم، ٢/٣٨.
(١٣٢) الحصكفي ١/٤٠٧.
(١٣٣) الشيباني ١/١٣٤ ـ ١٣٥، والسرخسي ١/١٣٥ ـ ١٣٦، وابن عابدين ١/٤٨٥.
(١٣٤) الفتاوى العالمكيرية ١/٥٥، وابنُ نجيم ١/٣٦٧، والحصكفي ١/٤٠٧، وابن عابدين، ردّ ١/٢٩٠، ٤٠٧، ٤٨٦.
(١٣٥) الحصكفي ١/٤٠٧، وابن عابدين، ردّ ص ٤٠٧، ٤٨٦.

وصف ابن عساكر لمساجد دمشق ومحيطها[١٣٦] إلى أنّ كلام الفقهاء يعبّر عن حقيقةٍ واقعيةٍ فيما يتصل بمساجد السُّبُل هذه. ففي شمال دمشق[١٣٧]، وغربها[١٣٨]، وشرقها[١٣٩]، مساجد «على الطريق» ليس فيها إمامٌ ولا مؤذّن. بل إنّ في دمشق ذاتها ثلاثة مساجد «على الشارع» تنطبق عليها أوصاف الفقهاء إذ ليس فيها مؤذّنٌ ولا إمام[١٤٠]. ويعبّر الفقهاء عن منزلتها المنخفضة بالمقارنة مع مساجد الأحياء بالقول إنه لا يجوزُ فيها التهجُّد، وهو الانقطاع للعبادة لأيامٍ أو أسابيعٍ بالمسجد[١٤١]. ثم إنّ مما يميز هذه المساجد عن مساجد الأحياء إقامة الصلوات فيها رغم عدم وجود المؤذّن والإمام[١٤٢]. وهكذا تتمايز لدينا أربعة أشكالٍ لبيوت العبادة في الإسلام: المساجد المقدّسة بمكة والمدينة والقدس، ومساجد الجمعة، ومساجدُ الأحياء، ومساجد الشوارع[١٤٣]. وتبقى بعد هذه الهرمية عدة أماكن للعبادة لم يعترف بها الفقهاء كمساجد؛ من مثل الخانقاه أو

---

(١٣٦) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها. دمشق (نشرة صلاح الدين المنجّد) ١٩٥٤، ٥٣/٢ ـ ٩٥.

(١٣٧) رقم ١٨، ١٩، ٣٤، ٥٣، ٥٤، ٧٧ على الصفحات ٨٣، ٨٦، ٨٨.

(١٣٨) رقم ١٥، ٢٥، ٢٧، ٤٢ على الصفحات ٩٠ ـ ٩٢.

(١٣٩) رقم ٥ على الصفحة ٨١.

(١٤٠) رقم ٦، ٣٧، ٢٢١ على الصفحات ٥٦، ٥٨، ٧٦.

(١٤١) ينصّ ابن عابدين على ذلك في الردّ ٤٨٥/١، ٤٨٦. وهذا كامنٌ في التفرقة التي يقيمها فقهاء الأحناف بين المساجد الجامعة وكل المساجد الأخرى؛ قارن بالسرخسي ١١٥/٣، وابن الهُمام ١٠٩/١، والبابرتي ١٠٩/١، وقاضيخان ١٨٦/١. ويذكر الجزيري ٥٨٣/١ أنّ الأحناف لا يجيزون الاعتكاف إلاّ في المساجد التي فيها مؤذنٌ وإمام.

(١٤٢) الشيباني ١٣٤/١، والسرخسي ١٣٥/١ ـ ١٣٦، وابن نُجيم ٣٦٧/١، والحصكفي ٤٠٧/١، وابن عابدين، ردّ ٢٩٠/١، ٤٠٧، ٤٠٨، والفتاوى العالمكيرية ٥٥/١، ٨٣.

(١٤٣) قاضيخان ١٨٦/١، وابن نُجيم ٣٢٤/١، وابن الهُمام ١٠٩/١ يجعلون مساجد الأحياء في منزلة المساجد الجامعة. أمّا البابرتي ١٠٩/١ فلا يفرّق بين المساجد إلاّ من حيث الحجم، وعدد الجماعات. والحصكفي ٤٨٦/١ يفعل الشيء نفسه لكنه يضع مسجد قباء مع المساجد الثلاثة الأخرى في أعلى الدرجات. وابن عابدين، ردّ ٤٨٦/١ ـ ٤٨٧ يضع قباء بين المساجد الجامعة لكنه يعطيه منزلةً خاصةً لِقدمه وشرفه. ويناقش مسألة اعتبار مساجد الأحياء بمنزلة المساجد الجامعة أو أسمى. ويضع مساجد القوارع من حيث المرتبة بعد مساجد الأحياء. وفي الفتاوى العالمكيرية ٢١١/١ وَضع المساجد المقدّسة الثلاثة في المرتبة العليا، ثم الجوامع، ثم المساجد الأخرى وتتفاضل فيما بينها بحجم جماعاتها.

التكية التي تُسمى أحياناً رباطاً ويعتزل فيها أهل التزهد والتصوف، ومساجد الحياض القائمة عند مصافي المياه، ومساجد الأسواق التي تُسمى مصاطب وتُبنى في الأسواق المقفلة[١٤٤]. وأخيراً غرفة الصلاة في المنازل[١٤٥]. ولا يعني عدم الاعتراف بها كمساجد أن الصلاة فيها أقل قيمةً أو أجراً من الصلاة في غيرها؛ بل يعني هذا أن الفقهاء الأحناف لا يفترضون فيها مراعاة شروط الطهارة وآداب الصلاة المُراعاة في المساجد، والبالغة حوالي الثلاثين ـ تذكرها كتب الفقه الحنفي منذ الحقبة الكلاسيكية للمذهب[١٤٦].

خُلاصة

طوّرت المدرسة الحنفية رؤيةً قانونيةً أو فقهيةً للمدينة لإدراكها كوحدةٍ دينيةٍ سياسيةٍ من جهة، وللتفرقة بينها وبين الريف من جهةٍ ثانية. وهكذا، فإن تعريف المصر الجامع كان محلّ نقاشٍ كثيرٍ ضمن المدرسة منذ وقتٍ مبكرٍ نسبياً. وقد ظهرت خلال النقاش تحديداتٌ للمدينة ذات طابعٍ اجتماعي اقتصادي أو متعددة الأبعاد. لكن الذي ساد وبقي تلك التعريفات التي تركّز على تمثيل السلطة المركزية بالمدينة أو على حجم المدينة ومساجدها[١٤٧]. وقد أدّت التطورات التاريخية للمدينة الإسلامية إلى توصل الفقهاء لموضوعةٍ مؤدّاها عدم القدرة على الاستمرار في اعتبار المدينة جماعةً واحدةً من جهة، والاتجاه للاعتراف بالقرى المتسعة باعتبارها أماكن صالحةً لإقامة صلاة الجمعة فيها. وبذلك ما عاد المصطلح (= المصر الجامع) الذي قُصد به التمييز بين المدينة وغيرها كافياً لذلك إذ تضاءل التمايز بين القرى المتسعة والمدن الصغيرة بشكلٍ خاصّ.

وللأسباب نفسها، التي من أجلها، اضطر الفقهاء للاعتراف بعدة جماعاتٍ للجمعة بالمدينة الواحدة؛ اعترفوا بعدة أنواعٍ أو أشكالٍ من المساجد وبيوت

(١٤٤) ابن عابدين ١/٤٨٥.

(١٤٥) ابن عابدين، ردّ ١/٤٨٦.

(١٤٦) الحصكفي ١/٤٨٤ ـ ٤٨٩، وابن عابدين، ردّ ١/٤٨٤ ـ ٤٨٩، وقاضيخان ١/٥٤ ـ ٥٨، والفتاوى العالمكيرية ١/١٠٩ ـ ١١٠.

(١٤٧) تُنسَبُ هذه التعريفات إلى الفقهاء الأربعة عند متأخّري الحنفية.

العبادة. وتُعينُ الهرمية التي وضعها الفقهاء لدور العبادة بالمدينة على تمييز مَعْلَمين من معالم المصر الجامع: احتواؤه على عدة مساجد جمعةٍ جامعة، ووجود بيوتٍ أخرى للعبادة من مسجد الحي وحتى مصطبة السوق. وقد أظهرت بحوث O. Grabar المفيدة حول التاريخ العمراني والاجتماعي للمسجد في الإسلام أن تعريفات الفقهاء وتحديداتهم كانت تُراعي التطورات التاريخية للهندسة الدينية بالمدينة.

ومن جهةٍ ثانيةٍ فإن الفكرة القائلة باعتبار المصر الجامع مركزاً حضرياً للمحيط الزراعي الريفي؛ بقيت ظاهرةً في تعريفات الفقهاء لفناء المصر وتوابعه. ففناء المصر عندهم مجالٌ مفتوحٌ يخدم المصالح العامة لسكّان المدينة، ويمثّل امتداداً مجسَّماً للمدينة كوحدةٍ واحدة. وهو أيضاً جسرٌ بين عمران المدينة ومحيطها الزراعي أو المفازة. وقد استخدم الفقهاء حجم الفناء المصر، وتوابع المدينة؛ معالم للتمييز بين المدن من جهة، وبين المدن والقرى من جهةٍ ثانية. فالواقع أنّ طوبوغرافيا المحيط الحضري للمدينة ـ وبشكلٍ أكبر من الهندسة الدينية الداخلية ـ كانت مناط التفرقة بين المدينة والريف.

***

الفقهاء الذين عرّفوا المصر الجامع

١ ـ أبو حنيفة النعمان بن ثابت ٨٠ ـ ١٥٠هـ/ ٦٩٩ ـ ٧٦٧م، الكوفة وبغداد.
٢ ـ سفيان الثوري ٩٥ ـ ١٦١هـ/ ٧١٣ ـ ٧٧٨م، الكوفة.
٣ ـ أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم ١١٣ ـ ١٨٢هـ/ ٧٣١ ـ ٧٩٨م، الكوفة وبغداد.
٤ ـ الشيباني: محمد بن الحسن ١٣٢ ـ ١٨٩هـ/ ٧٤٩ ـ ٨٠٥م، الكوفة وبغداد والري. (١٤٧).
٥ ـ محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال بن وكيع الكوفي التميمي (أو التيمي) ١٣٠ ـ ٢٣٣هـ/ ٧٤٧ ـ ٨٤٧م، بغداد.
٦ ـ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن ابراهيم بن عثمان العبسي الكوفي ١٥٩ ـ ٢٣٥هـ/ ٧٧٥ ـ ٨٤٩م، الكوفة وبغداد.
٧ ـ ابن الثلجي، أبو عبد الله محمد بن شجاع ت ٢٥٧هـ/ ٨٧٠م، العراق.

٨ ـ أبو القاسم الصفار، ت ٣٣٦هـ/ ٩٤٧م، العراق.
٩ ـ الكرخي، عبيدالله بن الحسين بن دلّال ٢٦٠ ـ ٣٤٠هـ/ ٨٧٣ ـ ٩٥٢م، بغداد.
١٠ ـ القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد ٣٦٢ ـ ٤٢٨هـ/ ٩٧٢ ـ ١٠٣٧م، بغداد.
١١ ـ السَرَخْسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل ت ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠، الشام.
١٢ ـ السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد ت ٥٦٣هـ/ ١١٦٨م، الشام.
١٣ ـ الكاساني، أبو بكر ابن مسعود (لقبه: ملك العلماء)، ت ٥٨٧هـ/١١٩١م، حلب.
١٤ ـ قاضيخان، محمود الأوزجندي ت ٥٩٢هـ/١١٩٦م، أواسط آسية (ما وراء النهر)
١٥ ـ المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر ت ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م، ما وراء النهر.
١٦ ـ الزيلعي، عثمان بن علي ت ٧٤٣هـ/١٣٤٢م، العراق.
١٧ ـ البابرتي، محمد بن محمود ت ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م، العراق.
١٨ ـ الكمال بن الهُمام ت ٨٦١هـ/ ١٤٥٧م، مصر.
١٩ ـ الحلبي، إبراهيم بن محمد ت ٩٥٦هـ/١٥٤٩م، حلب والقاهرة.
٢٠ ـ ابن نُجيم، زين الدين (أو ابن عابدين) المصري ٩٢٦ ـ ٩٧٠هـ/ ١٥٢٠ ـ ١٥٦٣م، القاهرة.
٢١ ـ الشُرُنْبُلالي، الحسن بن عمّار ت ١٠٦٩هـ/ ١٦٥٨م، القاهرة.
٢٢ ـ الحصكفي، محمد بن علي ت ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م، الشام.
٢٣ ـ الطحطاوي، أحمد بن محمد ت ١٢٣١هـ/ ١٨١٦م، القاهرة.
٢٤ ـ ابن عابدين، محمد أمين بن عثمان ت ١٢٥٨هـ/ ١٨٤٢م، دمشق.

مكانة الصحة النفسية والعلاج النفسي في علم المدن الإسلامية

علي زيعور

مدخل
نحو علم للمُدُن الاسلامية

لعلّ إعادة قراءة الانتاج الفكري المعاصر، في مجال دراسة المدينة التاريخية الاسلامية، تحتم نفي ذلك الإنتاج وتجاوزه، أو نقده واستيعابه. بذلك الرفض والتمثّل يتوجه الفكر العربي الحالي صوب إقامة علم خاص بالمدينة[1]، بالحقل الجغرافي الاجتماعي للثقافة العربية من حيث هي أنماط في السلوك والوعي؛ وللحضارة في الاسلام من حيث هي تجسدات مادية وإنجازات.

سيكون غرض ذلك العلم، أي الدراسةِ - المُمنهَجةِ - المنظَّمة، أكثر من النظر الشائع الذي يدرس بنية المدينة أو تكوّنها وتخطيطها، مقوماتها من طرق ومرافق؛ والذي ينصبّ، بدرجةٍ أخفّ، على ما هو نشاط اجتماعي وعلائقية. فذلك النظر، الذي يوصف اليوم بأنه كان سائداً، قد لا يلتقط خصائص المدينة في الاسلام من حيث هي وحدةٌ كُلّية، وشخصيةٌ ذات سمات (دينامية وطبيعية) حافظت على استمرارية تاريخية، وتشابهٍ في الأسلوب العام

(١) علم المُدن: المُدْنيات، المدينيات؛ وهو ردٌّ على علم المُدُن الفاضلة الذي غذته الفلسفة العربية الاسلامية منذ إخوان الصفا والفارابي حتى أوائل القرن السادس عشر مع الدوّاني (ت ١٥٠٢).

والايـديولـوجيا تجـاه البيئة وتحيـين القيم، ميزت التـاريخ الاسـلامي حتى هـذا القرن.

إلا أن منـاهج علم المُـدُن ستكون راغبـةً في أن تتمثل المنهجيـة «السـائـدة» المتّصفة بالسرد، والوصف من الخارج، ورصْفِ المعلومات الجغرافيـة على نحـوٍ خَطّي ميكانيكي. وذلك التمثل هو نقدي؛ ومن ثمّ يطمح للجـديد والتجـاوز، أي لأن نتعلم منه ونتخطاه: فقـد تنجح تلك المنهجيـة في تقديم معلومـات؛ أو هي تكدّس، وتعطي صورة داكنةً غير دينامية. أما أبرز نقائصهـا فتبقى ملخّصةً في كونها تقطيعيـة: تفتش عن عنصر؛ ثم تتحرى، بحمـاسٍ ومنطق أهـوائي، جذوراً مصطنعـة، أو إسقاطيـة، أو افتراضيـة لذلـك العنصر. إن المحتسب، على سبيل العيِّنة، مؤسسةٌ «ذات نفع عام» قدمت للمدينـة الاسلاميـة، ومن ثمّ للفكر والنظر، نـظاماً اجتـماعياً إدارياً (بل وأيـديولـوجياً) مميّـزاً، بارزاً ومميّـزاً. قراءته، في المنطق السائد المتأثر جداً بما هو مرغوبٌ معـروف في البلاد الشـديدة الصناعة، تقدِّمه استمـراراً لصاحب (نـاموس) السـاحة (الأغـورا) اليونـاني[٢]. كذلك، وفي عيّنة أخرى، فإن مؤسسة الحمّامات، من حيث أننا هنا حيـال نظام اجتماعي ثقافي شديد الصلة بالشخصية وبالسلوك في الإسلام، تغـدو في القراءة المنجرحة الجارحة نسخةً عن الظاهرة الرومانية للحمّام. وكأنَّ العقـول أجدبت بـاستثناء اليـونان، ثم الـرومان، ثم بعض أوروبـا (الشـمالية)؛ أو كـأن المـدن الغربية وحدها استطاعت بلوغ مستوى «المدينة الحضارية» (سيتي / City)، في حين بقي ما عداها عند درجة بَلْدَة (تاْون/ Town). لن نتلبث عند هذه الرؤية الأنا وحدية، أو العِرْقمركزية، الأوروبية. ولن ننجرّ إلى العقلية السجـالية التي تنـاقش، وتُلاحي. فـالدوغـمائية (العقيـدانية) التي سجنـونا فيهـا، سجنـوا هم أنفسهم فيها؛ وطبقوا على المدينة الاسلامية ما قالوه في خصائص مسبقة جـاهزة ثـابتة للعقـل العربي الاسـلامي، أو ما قـالوه في الفلسفـة والفن والفقهيـات في القطاع الاسلامي من حضـارة الإنسـان وذمتـه. لقد قـال بعض المستشرقين، أو

---

(٢) Agoranomos.

من إلى ذلك، إنّ المدينة الاسلامية تكديسٌ لعناصر وأجزاء، وأُجموعةٌ من التفاصيل والأحياء، وفاقدةٌ للوحدة الكلّية والهيكل العام المترابط التوليفي[٣]. وادّعوا أنها لم تستطع أن ترقى إلى مستوى توليد، وإنماء، النُظُم الادارية والسياسية والقضائية الأساسية في تعريف بنية المدينة وكينونتها...

إن المنهجية التي تُنتج، في علم المُدن، منفتحةٌ على علوم شتى مترابطة؛ وتأخذ في بنية متكاملةٍ ما هو أرضي وروحاني، نسبي ومطلق، أيديولوجي وجغرافي، في المدينة الاسلامية. ومن النافع أن ينصبّ النظر أيضاً على المعيوش، والنفسي، والرمزي؛ بل وعلى ما لم نفكّر فيه بعد، وما سكتنا عنه أو طمرناه وطردناه، وما توفره لنا علوم ما تزال حتى اللحظة في طور التكوّن والتفعيل (الحِداجة، الإصاخة، البونية، السيميائية...).

لا يقتصر هدف «علم المُدن الاسلامية» إلى دراسةٍ للتاريخ؛ إن من حيث هو وقائع وأحداث وأفكار، أم من حيث هو نظريات وأفكار حول تلك الوقائع عينها أو تلك الأفكار. فلعلّ القصد الآخر مستقبلي، استيعابي وتثميري؛ أي هو قصدٌ يوظّف الوعي والعقل في سبيل التغيير، ومن أجل المستقبليات. لقد كانت المدينة الاسلامية أُمّ العلم العربي الاسلامي؛ وموئل الفكر العام والفلسفة وشتى الانجازات التي قدّمها التاريخ العربي الاسلامي للانسان في العالم، وللتجربة الحضارية أو للفكر. كما كانت تلك المدينة، كما سنرى بعْدُ أدناه أكبر عاملٍ في ضبط السلوك، ونقل المهارات، ومراقبة الفعل السياسي، وتنظيم التعاملية، وتعضية الطبيعة مع التحكّم بالوجود والمصير أو بالحال والمآل... تدبّرُ هذا التاريخ للمدينة مَتاحةٌ (فرصةٌ) للتنظير للمستقبل، أو لتطوير الحقل والشخصية، بحيث نبني العقلانية المنتجة، والعلوم النابعة من داخلنا، والمستجيبة لرغائبنا، والمحقّقة للتكييفانية العربية مع الدار العالمية للتكنولوجيا والثورات العلمية، والمواكبات الفكرية لكل ذلك.

---

(٣) للمثال، را: أحكام منجرحة لـ : هامُند، غرَبَرْ، شْقَرْن، أشتور؛ را:
Hourani, stern, *The Islamic City* (Colloquium), Pensylvania Press, 1970.

لابـد للمنهجية المنفتحـة على شتى علوم الإنسـان والمجتمع والنفس، علوم التاريخ والعمران والحضارة، من أن تقـودنا إلى صيـاغة قـوانين حكمت نشـأة المدينة في الاسـلام، وتطوّر بنيتهـا ووظيفتها، وعـوامل عجـزها وشيخـوختها، وأسبـاب قصورهـا عن توليـد الثـورة الصنـاعيـة الأولى، وعن الصّـدّ أو الكفّ والنقص في التـأدية والاستيعـاب، في الكفـاءة والانتـاج، حيـال التكنـولـوجيـا الـراهنة، ورفـع مستويـات العيش، بل ومستـوى الانسانيـة في الانسـان: كـلّ الانسان، وكلّ إنسان. . .

يتعلم الفكر العربي، في مضمار هذا العلم المستقـل، من التاريـخ، أي من الفلسفة العربية الاسلامية التي أولت لقطاع «المدينة الفـاصلة» مكانـةً ومكانـاً. فجاء ذلك القطاع تنظيرياً، مُنْبَتَّ الجذور، أو شبه معدوم العلاقة مع شروطه التاريخية وبنيتـه الماديـة، مثاليـاً وشديـد الانفلات من المبـاشرية وحـراثة الفعـل السياسي العربي الاسلامي. أما علم المدن، بالمعنى الراهن، فمستقبليٌّ ـ كما سلف. ليس هو حكمة؛ ولا هو نظرٌ في المُدن الفاسقـة، أو الجاهلة، أو النـاقصة. . . فليس منهج الفارابي هـو المُحينُ، المَفعّـل؛ بل المنهج العقـلاني المتكـامـل بجـدليـةٍ، وذهابيابيةٍ وتناضحٍ، مع المناهج التجريبية.

القسم الأول
المخيال واللاوعي في شخصية المدينة العربية الاسلامية

١ ـ التجربة النمطية (الأصلية، الينبوعية) للمدينة في الاسلام، الصورة الهاجعة المتحكّمة للمدينة:

قـد تعتبر المـدينةُ المنوّرة «النمط الأصلي» الـذي على غـراره، وتماهيـاً به، ستتـطور وتُنتَج، أو تُفهم وتُشرح، المـدينةُ في الاسـلام. سيسعى المسلم، عـبر التـاريخ وفي التفـاعل مـع المحيط والطبيعـة، كما في المسعى لإشبـاع حـاجـات الاحتماء النفسي الاجتماعي والتوكيد الذاتي والاطمئنان على الذات والنحن، إلى أن يكرِّر الفعل الأول، والتجربة النمطأصلية. ستبقى المدينة المنوّرة «البطل»، وصورة «الأب الحامي»، والنبع، والمثال اللاواعي الذي يحكم ويقود الرؤيـة في

التجربة العربية الاسلامية داخل سيرورة الانسان الحضارية. كالمسجد، على سبيل العيّنة، ستبقى المنوَّرة، داخل المدينة في الاسلام، مدخلاً للمعرفة والاستكشاف؛ وكذلك هو الحكم أيضاً بصدد رموزٍ أخرى، وعلاماتٍ معيَّنة أسست سيميائيةً (سميولوجيا، علم الاشارات) خاصة لمدننا التاريخية بخصوصياتها وببعدها العالمي.

٢ ـ المسجد نواةٌ ممثِّلة للمدينة، الخليةُ التي تختصر النسيج، المسجد «النَّمطأصلي» في اللاوعي والوعي، المِخيال الاجتماعي:

الجامع (أو المسجد، عموماً) هو، في منظورٍ مفترض، مُلخَّص للمدينة. إنه العيِّنة التي تُمثِّل الكلّ، والنقطةُ التي تكثِّف تكوين الدم كله أو ماء البحر، والمستحضَرُ الذي يرمز للنسيج برمته. إذا جاز استعمال ظرفي لهذا الاختزال، الذي تمليه ضرورةٌ منهجية، فإنّ دراسة المدينة الاسلامية تغدو نافعة، وربما صائبة، بمقدار مانحلّل النقطة التي هي، هنا، المسجد؛ وبمقدار ما نُبقي حياً في الوعي وحدة العنصر والبنية، وتفاعل الجزء والشكل العام، وتكامل الصورة وإهابها (الخلفية، المهاد، القرائنية).

أتركيب الجامع هو هو تركيب المدينة؟ إنّ النظام المعرفي، والمنطق الضمني، والبنية المطمورة، واللاوعي الثقافي، في المدينة وفي الجامع، واحد، وقانون:

تنعكس وظائفه على شاشتها؛ ونقرأ رسالته للانسان، وفي التكيّف النفسي الاجتماعي، ضمن رسالتها أو وظائفها ونشاطاتها. وبذلك تسهل معرفته عبر معرفتنا بها؛ فهما يتبادلان التعريف، والرموز، والايديولوجيا المتفاعلة مع الجغرافي والبيئوي والعلائقي. هما، المسجد والمدينة، يؤخذان معاً؛ متلاصقان ومتواضحان... وما هو المسجد النبع؟ ما هي التجربة الأولى، النَّمطأصلية، للمساجد؟ إنّ مسجد الرسول، في المنورة، هو الحامي، والحاني، والمؤسِّس، و«الذكرى» المتحكمة، والطفولة التي تتكرر وتعود باستمرار لتقود وتوجِّه.

٣ ـ البيت أو العيِّنة المكثَّفة للمدينة، الصورة اللاواعية الآثارية (النمطية) للمسكن الاسلامي:

العامل الثالث، بعد الصورة اللاواعية للمدينة المنوَّرة وللمسجد، في اللاوعي الثقافي الاجتماعي العربي الاسلامي، هو البيت الأول (الكعبة)؛ والمسكن المنزلي، النّمطأصلي أو الغراري، القاعدي، الذي عرفته الجزيرة العربية. فكلُّ قراءةٍ لتجربتنا في المدن تبقى ناقصة إن لم نضع أمام الوعي تلك الأسكيمات (الخُططات) اللاواعية الهاجعة. **واستكشاف اللاوعي الثقافي العربي الاسلامي طريقة، ومدخل حتمي، للمعرفة الكاملة**؛ ومن ثمَّ للتغيير أو للاغتناء والنقد والاستيعاب.

يُلفظ الحكم عينه على المساعي الدراسية المنهجية لاستعمال الانسان لجسده، وتعضيته لحركاته، واستعماله لعينيه (الجِداجة)، **ولأذُنه أو سَمعه (الإصاخة)، وليديْه (الأَيْدَية)**. . .

وتحتم المنهجية التي تنطلق من الرمزي والنفساني والتجارب الأولى، أي من تقدير الأهمية للاواعي الثقافي الاجتماعي، التدبُّر عينه، المذكور أعلاه، **للنظر في اللذة واستهلاك الجسد، وقضايا الجنس، والخصوبة، والتجدد، والرغبة في الخلود**. . .

٤ ـ الاحتفالات النمطية الينبوعية المتحكِّمة في أيديولوجيا المدينة الاسلامية وسلوكها:

المسجد، في المدينة الاسلامية، مذكِّرٌ بالله، وبيته، وأهله. فالمسجد يكرِّر الكعبة، ومسجد الرسول في المدينة. المسجد حضورٌ رمزي للكعبة في النفوس والوقت والمكان: يجسِّدها، يشير إليها، يستدعيها. وبذلك فالمسجد في قلب المدينة كما الكعبةُ في مركز العالم وقلبه؛ ودوره كدورها، وليس فقط موقعه كموقعها. والمؤمن يكرر في المسجد الأفعال الاولى، والتجربة النمطية الينبوعية للشعائر الاسلامية ونظرها في خلق الكون، ومكانة الانسان أو غايته.

يجمعنا الجامع بالآخرين، ويصلنا بالله. تلك هي أكبر مقولة أسست

الاسلام، وحكمته، ولخصته. نتصل بالآخرين انتهاضاً من فكرة الألوهية؛ ومن هنا أيضاً ينبع الاجتماع، أو المدينة، في الاسلام. فالمسجد مكان، ومطهر؛ وهو المَتاحةُ التي تصقل الروابط الاجتماعية: يرفعها إلى المستوى الروحي. وتكون رَوْحَنة الصلاتِ الاجتماعية إسماءً لها؛ وإلقاءً لها في مُشتركية الهدف والفكرة، في المشاركة الروحية والذوبان في علاقة موحَّدة موحِّدة. وهنا أسمى علاقة بيْفردية، وارتباط اندماجي، وصهرٌ في المتعالي. ولعلّ العقل لا يجد قيمة، يحاكم بها الفعل، أسمى من تلك الدرجة الأخلاقية.

٥ ـ الخصم الينبوعي النمطي للمسلم، معنى كلمة جاهلية:

الجاهلية هي، في فرضيةٍ تستلزم الكثير من التدقيق أو التبصُّر والإبانة، الرقص واللهو. إنها عبادةُ اللذة، أو اللات؛ والتعبّد بواسطة حلقات الرقص الجماعي، والتصفير أو الترمير والصراخ... الجاهلية دينٌ نعرف عنه اليوم، لأسباب تاريخية، ما لا يكفي. إلاّ أنّ فرضيتنا هنا تنفر من تفسيراتٍ غير تاريخية، أو أهوائيةٍ محدودة، أو ما إلى ذلك من تفسير بالاقتصاد، أو بعاملٍ واحد آحادي حاسم. كان لذلك الدين شعائره التضحوية، وأبطاله، وتصوراته عن الكون والانسان؛ وفي كل ذلك يلعب الرقص، واحتفالات الذبح، والزعيق والصفير، دوراً أول في دمج المتعبّد بغيره، وبجماعته، وبالطبيعة، وفي التحضير لسلوكات كالغزو، والاستسقاء، وطرد الخوف، بل ولنشاطاتٍ سحرية أصطورية[٤] في الحج، والتجدد، والخصوبة، والاحتماء، والنذر، وأنظمةٍ أخرى كثيرة (را: نظام الحمس، التضحويات أو احتفالات مرتبطة بالكعبة من حيث هي بيت الله أو ملكه وقربانه وحَمَلُه)...

٦ ـ المعنى الظلّي لكلمة مسلم، العنصر الأول في المدينة التضحوية (الرباط):

المسلم هو، في هذه الفرضية الكبرى الشاملة، المضحي بنفسه أو من يقدّمها كي تكون ملكاً لله، وقرباناً، ومشاعاً، وغير مملوكةٍ لأحد سوى الله أو

(٤) أُصْطورة = ميثة (mythe)؛ أسطورة لكن بالمعاني العديدة الحديثة للكلمة.

الكعبـة أو أهلها. الاسـلام يجعل من المؤمن ضحيـة، وفدية لله، وحمـل الله، وهدْياً. انه مبايعة على قتل الذات وتسليمها لمالكهـا، لله؛ بذلـك فالمسلم هـو اللامملوك، والمقلَّد، والمسوَّم... إنـه المُسلِّم نفسه لـربّه؛ المتخـلي عن ذاته، أو الـذي باعهـا لله. وليس كالـرُّبُط، مـدن الثغـور، مفسِّراً وملخِّصاً لهذا المعنى لكلمة مسلم.

٧ ـ «السـلام عليكم»، رمـز نَبْعي للمـدينـة، نحـو تحليـل الـلاوعي والمخيـال للمدينة:

«السـلام عليكم» رمز لفـظي للمدينـة الاسلاميـة؛ هـو شعـار، وشعـيرة، وطقس ديني تعبّدي مقنَّع هاجع وراء الاستعمال الاجتماعي، والتعاملية اليومية. وهـو صـلاة، أو فعـل ديني، يُغـذي التـماسـك في المـدينـة؛ ويؤسِّس النـظريـة والممارسة في الفعل العلائقي الاسلامي.

ذلك خطاب (مقال، نظرٌ، رسالة) في الاقرار لك بالاسلام؛ وبأنك مرتبط بـالله، مسوَّمٌ، مقلَّدٌ، مملوك لله، وحَمـلٌ له، وقـربانٌ لـه. وبذلـك فـإن ذلـك الفعل التواصلي تعبيرٌ عن أيديولوجية عميقة مطوية مطمورة؛ وكاشفٌ عن رغبـة منك بالإقرار له بأنه، هو أيضاً، داخـلٌ في الشبكة عينهـا، والتصورات عينهـا، حول الذات وارتباطها المطلق اللامقيّد الكامل بالالـوهية. إنـه خطابٌ يعـزز في القائل، والسامع، في المرسِل والمـرسَل إليـه، في المُنتج والمستهلك أو الفـاهم، رسالة خلاصتها التسليم لله على غرار ما يجري بحق الضحيـة المشاعـة، المهداة لله، أو لأهله أو لبيتـه (الكعبة). إنـه خـطاب في التـطهّـر؛ وتـزكيـة للنفس أو التضحية بها من أجل الأسمى، المتعالي، الخالد.

٨ ـ ما هو تحتلفظي، رموز المدينة الاسلامية (الهلال، النجمة...)، نحو سيميائية للمدن في السياسيات (علم السياسة) العربية الاسلامية:

ويهتم علم المُدن بالدراسة السيميـائية؛ وليس فقط بـالرِّمـازة (علم الرمـز، الرَّمزيات). فنظام العلامات المتحكِّم في المدينة، أو نظام الرموز الذي يُلخصها ويكثِّفهـا، يستلزمان النـظر المنهجي، والتحليل النقـدي. ولعـل ذلـك لا يقـل

أهمية، ولا مكانةً، عن الانعطاف الحاد في الفكر الفلسفي العربي الذي ينتقد ميدان المُدُن الفاضلة ويتوجه نحو الزرع في الأرض الخصبة، في الحقل النفسي الاجتماعي، وفي الواقع التاريخي والظواهر.

تنفعنا جداً، في ذلك المضمار، المعرفةُ المنظَّمة بالتواصل التحتلفظي، وبالتعبير غير اللغوي. أشرنا أعلاه إلى الحِداجة والإصاخة، للمثال: لقد قيِّدت المدينة في الاسلام على العين أو البصر، على تلاقي العيون، فأقامت هنا آدابية لعين المسلم وأُذُنه. يتضح ذلك، في هذه الإلماحة، عبر المكانة المعطاة للعميان في النشاط التعبدي، وللمؤذِّن، ولتسوير البيت، ولانعدام الشرفة المنزلية، ولوضعية المرأة... بذلك تأسست التربية على الأذن، أكثر مما تقوم على العين؛ وتنشّط الفقه المرتبط بالبيت، والحسبة، و«زنى النظر».

٩ ـ الأيدية، البونية، الإصاخة، الحَرَكْياء والإشارية:

بتقييدنا، في ظروف وضمن آدابية، للحداجة، نمَّينا وعززنا دور الأُذن، بل وحتى الشمّ. أودّ أيضاً أن أضع أمام وعينا ارتباط التعبير غير اللفظي، كما في استعمالاتنا لحركاتنا وأيدينا (الأيدية، الميمياء)، بالسلوك اليومي، وتطوير اللغة، والنظر في الوجود، والتعاملية... لعل ملاحظةً دقيقة لجلسة أصدقاء، أو لمنادمة، أو عند التحية، واللقاء عموماً، تكشف عن علاقاتنا من حيث هي حميمة، أو عدائية، سلبية أو فاترة. إنّ البونية، القُربُعدية، الخاصة بالمسلم، وليس فقط بالعربي، متغاذية مع سلوكاتنا التعبدية. وأساسية في بناء البيت، وفي بنية المدينة، وفي الشوارع والطرقات، وفي الأسواق...

هل يكشف الفن الاسلامي، في المنمنمات والتوريق وما إلى ذلك، عن القُرْبُعدية؟ إن ذلك الفنّ يقرِّب العناصر كي يجرِّدها، ومن ثمّ كي يرفعها إلى الأسمى والعام. ألا نفعل ذلك، نقترب جداً من بعضنا بعضاً، كي نعبّر عن القربى، عن العلاقة السامية والمحبة؟

لعل كل ذلك، أو جُلّه، أساسي في معرفتنا بالمدينة، وبالشخصية، وبالتعاملية، وبالجسدي واللامتعضي والمعيوش فينا. ومن مجلوبات علم المُدن

أنه يدرس هذه القطاعات، والتعبيرات التحتلفظية، كي نُعيد تعضيتها ومن ثم كي نعي بها جيداً، ونستوعبها في الانتاج وفي التحليل، في الفهم والأداء.

القسم الثاني
وظائف المسجد في الصحة النفسية والتوكيد الذاتي

١ ـ المسجد عاملٌ يسهم في الاستقرار النفسي، وفي استعادة الصحة النفسية:

يولّد انجراح المواطن، في حقله النفسي الاجتماعي (Umwelt)، توتراً في الوعي والسلوك يقلق الشخصية، ويخلخل استقرارها. فنسعى لاستعادة الصحة النفسية، والاطمئنان، أو التكيّف والتوكيد الذاتي.

ليس في المدينة الاسلامية ما كان أقدر من المسجد على توفير بلسمة تلك الانجراحات؛ أو التخلخل في العلائقية، والعمل، وداخل الذات. فهناك، على سبيل الشاهد، صلاة الصبح التي، مع ما يصاحبها من تنشيط وحركات وتعاملية، تقوم بدور المعزِّل؛ والخافض للتوتر، والقلق، ومخاوف الليل، وأرقه وهواجسه... وهذا واضح؛ معروف. فدور الصلاة تطهيري؛ إنها تستعيد الانسان إلى حيث تدمجه بالروحي.

٢ ـ وظيفة البلسمة للانجراحات وللانغلاب أمام القواهر:

التوجه نحو المسجد، خمس مرات في اليوم، ربطٌ عضوي بما يمثله المسجد وما يرمزه إليه، وإحضارٌ للتجربة النمطية في السلوك الفردي. بذلك يتعزز ربط الفرد بالجماعة، وبالروحي، والعلائقي. ومن هنا يتغلب الانسان على اضطراباته، وهمومه الحياتية، ومشاعره بالانجراح أمام قواهر الطبيعة واللقمة والسلطة. فقد يعبِّر عن فرحه، فيزداد؛ ويكشف عن انفعاله وتخلخله، فتضعف حدّة الجرح. وفي كل ذلك يكون المسجد، من حيث هو المكان لتسليم الذات لله والمناسبة الاجتماعية للتشارك الروحي مع الآخرين، عامل توكيدٍ للذات، وشحذٍ للعزيمة، وتوفيرٍ للتكيّف، والصحة النفسية، والتطهّر أو التفريغ الانفعالي، والعيش لحظةً تاريخيةً في رحاب الروحاني ودعوة المتعالي.

٣ ـ توسيع الوعي الفردي، مسؤولية الفرد حيال النحن، الاستسلام للوعي الجماعي:

المشاركة في نشاط المسجد، أو الاندماج في نـدائه وسيميـائيته، مشـاركةٌ في همّ الجماعة ومسؤولية الجماعة. من هنا فإن الوعي الفردي، في الاسلام، منفتح بـاستمرار عـلى الآخر والنحن؛ حتى أن النحن تـطغى أحيـانـاً، وتجـذب إليهـا الفرد، وتقود المسؤولية الفردية. ومن هنا أيضاً فإن المسجد هو أكبر العوامل التي حققت للشخصية الاسلامية وحدتها، واستمرارها التاريخي، وتشـابهها المكـاني، طيلة قرون. المواطن غير مغلقٍ على الأنا؛ والأنا تجـد غناهـا في الأنت. ويجتمع الأنا والأنت في كل مـترابط، في النحن الحيّ. همّي يهم الآخر؛ وهمّ المـواطنين يهمُّني. الوعي الفردي منفتح: أنا مسؤول عن الآخـر؛ والآخر يتحمـل واجب الانخراط والالتزام.

٤ ـ التحرر من الهموم اليومية، ومن مشاعر التبخيس الذاتي ومشاعر القصور والصّد ونقص الكفاءة:

إن نظرية عربية تجعل من الصلاة، ورموز المسجد وإشاريته، أداةً إشفـائية في مجال العلاج النفسي، ليست بدون قيمة. إنها نظرية منغـرسة في التـطبيقي، والمعيوش أو الممارَس. فهنا عامـل تحريـر من مشاعـرنا بـالصّدّ أو بـالعجز أمـام الطبيعة، وبقصورنا الـذهني، وبفقدان الاعتبـار الذاتي. . . كـذلك فـإن وظيفة بعض الشعائر الدينية الأخـرى (الحج، الـوضوء، زيـارة المقابـر) لا تقتصر على ترقية السلوك الفردي، وضبط التعاملية أو تغذيـة التماسـك الاجتماعي. فـالدور العلاجي، وحتى الوقائي، لتلك الطقوس أساسي في إعادة تكيّفنا مع القواهـر؛ وفي حقلنا المادي الاجتماعي ومسعانا نحو النضج الانفعالي.

٥ ـ احتماء من المخاوف المرضية، مجابهة الخوف من الموت، الرد على النسبي باللجوء للمقدس والمتعالي:

نذكر من الوظائف النفسية، العلاجية والانمائية والوقائية، للمسجـد، دوره في توفير نوع من البلسمة أو التغـطية لخـُواف (خوف مـرضي، لاسويّ، فـوبيا)

الاندثار. فالانسان القلق، أو الذي تلاحقه بقسرية هُجاسات الموت أو وساثس متعلقة بصحته (أو بصحة أعزّائه)، أو الذي يشكو من اضطرابات حول المرض وتخلخل ارتباطه بالوجود والحياة، يجد العزاء اليومي، ولمراتٍ عديدة في اليوم الواحد، عبر الارتباط بالمسجد داخل المدينة الاسلامية. يستعين الانسان، ينكص؛ ثم يحتمي بالزمن الديني، والمكان الغيبي، والمقدّس.

٦ ـ تنقية العقل التواصلي، روْحنة العلاقات الاجتماعية:

لا تهمنا، الآن وهنا، الوظائف الإعلامية للمسجد داخل المدينة. وأشرنا إلى أنه يرُوْحن العلاقات داخلها. فالأهمّ، ربما، هو الدور الإدماجي للتشارك داخل ذلك المكان المادي الأخلاقي. فهناك يبلغ الوعي البشري الحد الأقصى من الروحانية، وقمة النقاء في العلاقات الاجتماعية، والمثل الأعلى الأخلاقي. هناك، باختصار نجد المعيار الأسمى للسلوك، ولمحاكمة الفعل البشري.

القسم الثالث
من طرائق العلاج النفسي والطب العقلي في المدينة الاسلامية

١ ـ العلاج النفسي بالموسيقى والغناء:

عرفت المدينة العربية الاسلامية العلاج النفسي (العلاجنفس) بواسطة الغناء والضرب على آلات الطرب. فنهوضاً من الثقة بدور السّماع في تليين العريكة، وتشجيع القلب، وتفريح النفس (بحسب مصطلحاتهم)، أعطوا للألحان في النفس المريضة وظيفة الدواء في الجسد السقيم. وهكذا استُعمل النغم، والطرب والعزفُ لاشفاء الإصابة النفسية، أي لعلاج القلق، والهموم، والعوارض العُصابية. يُذكر، في هذا المجال، ابن جزلة (٤٩٣/١١٠٠)؛ والكندي الذي كان يدعو لاختيار اللحن بحسب ساعات النهار[٥]؛ وعليّ بن العباس المجوسي الذي نبّه إلى أنه ينبغي أن يُحتال في تسكين (الهمّ والغمّ، وما إلى ذلك) بواسطة سماع أصناف اللحون السارة للنفس كضرب العود والطبور

---

(٥) القفطي، ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ زكريا يوسف، مؤلفات الكندي الموسيقية، بغداد، ١٩٦٢.

والأنغام الشجية». . . أما كلام إخوان الصفا[٦]، وابن سينا[٧]؛ وآخرين من الفلاسفة ومن المُقَمِّشين، فكثير. كان شديد التعبير عن تأصُّل واتساع تلك الأنواع من الطرق الإشفائية، في المدينة العربية الاسلامية.

٢ ـ العلاج النفسي بالتسلية واللهو:

لعل «تقويم النفوس»، أو العلاجنفس في المصطلح المعاصر، لم يرقَ، في منهجه العلاجي باللهوي والتسلوي، إلى مستوى الممارسة أو التنظير القابل للتعميم، والشديد الرسوخ. هل أشير إلى ذلك التطبيب في البيمارستانات، وفي التيمارستانات، وفي المؤلفات الطبيعية، إشارةً تدلّ على عراقة؟ في المؤلفات!!! نعم. وبشكلٍ ملفت.

٣ ـ قطاع الطب النَّفسْبَدنيَ:

من المبذول أن نُلمع إلى التشديد الراسخ، والتقليد الثابت، الذي توصلت إليه المدينة الاسلامية في علاجها للمرض البدني انطلاقاً من إيمان واضحٍ بقدرة الوهم والاضطراب النفسي والقلق على توليد المرض؛ وعلى تحقيق العلاج (را: ابن سينا، الرازي؛ أورد ابن أبي أصيبعة حالات كثيرة مؤيِّدة).

٤ ـ تعزيز الصحة النفسية بالأغذية:

هنا طريقة في العلاجنفس بلغت مستوى النظام المؤسَّس، أو المعرفة المنظَّمة، والتطبيق الشائع الراسخ. فليس علي بن العباس، للمثال، أول ولا آخر من استعمل ذلك الإشفاء؛ بل والانماء أو الوقاية. لقد كانت البيمارستانات، والأطباء، وحتى على صعيد الذين يقدِّمون النصائح الطبية (بحسب ما تنبه إلى ذلك الرازي، طبيب الاسلام الأكبر أو جالينوس العرب) من العوام والنساء وجهّال الأطباء، تعطي للغذاء وظيفةً علاجية للعوارض

(٦) إخوان الصفا، رسائل، ج ١ ص ص ١٨٣ ـ ٢٤١.
(٧) ابن سينا، القانون، ١، ٢١١.

النفسية (المرض النفسي، العُصاب) وليس فقط في مجال التطبيب البدني.

٥ ـ العلاج النفسي بالعمل والسفر والنزهات:

أبرزت المدينةُ ضرورة العمل، وإشغال الانسان، كي يبتعد عن المخاوف الوسواسية والهواجس. فالفراغ والخلوة عاملان يوقعان في ذلك. ولعلّ علاج الماليخوليا، على نحوٍ خاص، كان المناسبة أو المرض الذي دفع بالمؤسسات العلاجية لأن تجد الخلاص منه بواسطة «الأشغال الاضطرارية. . .، والأسفار، والنقلة. . . وينبغي أن يعالج ذلك الداء بالأشغال، فإن لم يتهيأ فبالصيد والشطرنج، وشرب الشراب[٨]. . . مما يجعل للنفس شغلاً عن الأفكار العميقة. . .»[٩].

٦ ـ العلاج بواسطة شمّ الروائح الطيبة، ورؤية الألوان البهيجة والرقص:

من المعروف أن المدينة الاسلامية عرفت ومارست، نظّرت وطبّقت، أساليب أخرى في الإشفاء بواسطة أساليب نفسية أخرى، متعددة لكن يصعب علينا أن نجعلها بلغت مستوى النُظُم، والمنهج العقلاني أو التجريبي. فقد تجد التنبيه إلى إمكان وشروط الشفاء بواسطة المشي الرقيق (الخفيف، البطيء)، وبمشاهدة الرقص، وبمشاهدة الروايات تُمثل أمامهم، والقصص تحكى لهم.

إلا أن العلاج بواسطة شم الروائح الطيبة، والتفسح في الهواء الطلق، واللعب، وربما المباريات في الغناء، كانت طرائق لا جدال فيها[١٠]. وتنبه كثيرون لتأثير الألوان البهيجة في النفوس الحزينة.

٧ ـ صياغة مبادىء للطبيب والمريض، آدابية المرض والطب:

في هذا المجال، النفسي والجسدي، طوّرت المدينة مجموعةً من الأحكام

---

(٨) الرازي، الحاوي، ج ١، ص ٦٨.

(٩) الشراب: يذكره الفارابي (وابن سينا، والطوسي. . .) كمنشط وضروري. لكن أيّ شراب؟

(١٠) لا يجوز أن نقفز من هذه إلى الزعم، على غرار التفسير المتعالم واللاتاريخي، بأنهم سبقوا إلى العلاجنفس بواسطة السيكودراما، والسوسيودراما.

لسلوك الطبيب المثالي، ولإرشاد الباحث عن العلاج الى الطُّرق الواجب اتباعها. هنا قد يقع بعض المتحمسين، الذين يُسقطون ثمرات المدينة الراهنة على مُدُن الماضي، في مبالغاتٍ مفادها أن الرازي، للمثال، سبق إلى وضع الملف للمريض، أو إلى تأسيس تقليدٍ طبي اسمه اليوم: «**الطبّ العائلي**»، والبطاقة الطبية، والحالة العيادية (الإكلينيكية) المعروفة في الطب العقلي المعاصر.

٨ ـ هل وصلت المدينة في الاسلام إلى إقامة المؤسسة الخاصة بعلاج المجانين:

ربما يكون التسرّع بإثبات ذلك وقوعاً في مزالق المنهجية الاسقاطية واللاتاريخية؛ كما قد يكون ذلك مبالغة، وحماساً قليل النفع والمردودية، وتكيّفاً لفظياً ناقصاً مع واقعنا المنجرح. لكن الثابت أننا نلقى المؤسسة التي تحمل اسم تيمارستان (المكان المخصَّص للمريض العقلي [الذُّهاني] أو النفسي [العُصابي] = مستشفى الأمراض العقلية والنفسية). إن لم تكن تلك المؤسسة شديدة البروز؛ فإن البارز جيداً هو الغرفة المخصصة للمجانين في البيمارستانات. والأهمّ؟ لعل الأهم هو المعاملة الرقيقة، التي اتسمت بها المدينة عندنا، للمجنون (الفُصامي، وغيره). لا مجال هنا للتوصيف، ولا لمشاعر خفيفة توضع في خانة **الافتخاري الواهم والرؤية النرجسية أو النُّفاجية**... يكفي فقط، للمقارنة التي تفسِّر ما كان عندنا **حيال المجنون**، استحضار ظاهرة **سفينة المجانين** (Narrenschiff) في أوروبا. لقد كانت المدينة عندنا **رحومة بالطفل والعجائز، والزّمنى** (المصابين بمرض مُزمن). وهذا موضوع معروف؛ لكن ألا نعتبر **ذلك معياراً حضارياً؟** ففي تلك الظاهرة تجسيدٌ لقيم تحترم الانسان، وكرامته، وكينونته، والبعد المتعالي في **شخصيته**.

القسم الرابع
أشمولة

١ ـ ضعف اليوم دور المسجد في الصحة النفسية داخل مدينتنا المعاصرة. وتخلخلت القيم، وجرحت حضارةُ التكنولوجيا المتطوِّرة (ومواكباتها الفكرية

الاجتماعية) نرجسيتنا، واعتبارنا الذاتي. إن الآليانية جعلت الانسان عنصراً مهملاً، متاعاً، شيئاً، مجهولاً بلا اسم أو شخصية. ومن السويّ هنا أن نرى في المتغيرات الاقتصادية ما يؤدي إلى ضرورة إعادة النظر بطرائقنا القديمة في الصحة النفسية، والطب العقلي، والرؤية للوجود والعقل والقيمة.

تعقُّد البنى، والسينما، والثورة الإعلامية، والعنف، و. . .، و. . .، كلها عوامل تهدم صحة المواطن النفسية وتقذف به إلى القلق، والانجراح، والانقهار، ونقص التكيّف أو سوئه.

٢ ـ انتقينا أعلاه؛ فقدّمنا جزءاً من ظاهرة الصحة النفسية والعلاجنفس في المدينة الاسلامية التي قد يجوز أن نطلق عليها صفة المدينة الحانية (حيال المجنون) والأم الحامية. الجزء الآخر من الظاهرة، وهو لاصقٌ أو الجانب الثاني االمتكامل، مظلم إن من حيث طرائق المداواة النفسية (الخَرَز، السحر، صيبة العين، طاسة الرُّعبة، الأحجبة. . .) أم من حيث انخفاض مستوى العيش، والظلم، والتحكم. هذا الجانب المنجرح، في الانسان والمدينة، يفرض علينا أن نضعه أمام نور الوعي والعقل تماماً كالحال فيما خص القطاع اللاواعي المتحكم في المدينة، وفي الشخصية، أي حيث اللاوعي الثقافي يقود الجماعة والفرد، المجتمع والسلوكات أو التعاملية. . . هنا تستدعى الطموحات الميثومانية التي تقود فكر نفرٍ يتعالمون لتكديس وصايا أو «مبادىء» تُسمى علم النفس الاسلامي، أو العلاج الاسلامي للأمراض العقلية والنفسية. . . في ذلك المجال يسقط الفكر، ويتبخّس المنهج التاريخي. فمن الصعب أن أقفز من «افتخار» بأنه لم يكن عندنا الـ «نارّانشيف /Narrenschiff» إلى إفتخارٍ آخر يقول إننا سبقنا الغرب في الطب العقلي، والعلاجنفس، وما إلى ذلك. القضية أغنى من هذه اللاتاريخية، والاسقاط، والتلفيقانية (را: التفسيرات المتعالمة لبعض الآيات القرآنية)، وتضخيم جزء هنا وآخر هناك.

٣ ـ يعادي علم المُدن القراءة النرجسية للمدينة، والرؤية المسطّحة التي تعجز عن التقاط التطور والاختلافات. إنّ م.ع. عثمان، للمثال، أبرز لنا في «المدينة الاسلامية» عيِّنة من تلك القراءة المبتهجة، الانتفاخية: فقد جاء عمله

تحبيذياً، غير نقدي؛ مغفلاً المُظلم والظالم والقواهـر في المدينـة، إن اجتماعيـاً أم سياسياً أم اقتصادياً(١١). فكل نظَرهِ مقيد بالجميل، والايجابي، والمتشـابه؛ وكـأنّ المُدن التي عرفها تاريخنا الطويل واحدة وحيدة، جنّة وارفة للفقير والغني، محقّقـةً لمطالب «أهل العدل»، و«أهل التسوية».

ليست الرؤية الميثومانية (الإختلاقية) وحدها خصماً للنـظر المُمنهَج؛ فهنـاك أيضاً أُدروجات البنيـويين العـرب، أو «أتباع» فـوكو، أو أهـل أُدروجة القـطع واللااستمرار: يريدون أن يقطعوا مع المجلوبات والمكتسبات التي راكمها الفكر العربي الاسلامي في تجاربه داخل «قطاع المُدُن» في حضارة الإنسان.

٤ ـ لعلّ الموقف السليم يقوم على منهجية النقدانية الاستيعابية حيث تُدرس الظاهرة في كلّيتها وحيويتها؛ وتنعدم الرؤية الانتقائية التي تختـار ما هـو «جيد»، أو «ملائم»، أو «خالد»؛ ويُغيَّب التناول الصارمُ لما هـو سلبي، ومعادٍ لـلإنسان أو قاهر لـه في لقمته وحـريته وإنسـانيته... في النـظر النقدي، الـذي هو كُـليّ وسياقي أو يفسِّر بالسببة المعقّدة ويعي القيمـة التأثـيرية للشروط والبنى الـواقعية التاريخية، تُعاد تعضية المعنى والوظيفة للمُدن في الاسلام؛ وذلك ليس في منظورٍ آحادي هو إما قطيعة وإما استمرار، بل تبعاً للمفهوم النسبي للقانون، والعلم، والسببية. لذا يكون علم المُدن محكوماً بالنظرية النسبية في العلوم؛ إن النسبـانية هي المتحكِّمة وليست الصورةُ التي سادت في المنطق الصوري والماهويات. لكنّ القضيـة تبقى أعقـد، وأغنى، من أن تنحصر أو تنقصر في أحـروجـة، ورؤيـة آحاديةٍ أو جاهزةٍ ناجزة.

٥ ـ كانت المدينة في الاسلام، إن استعملنا تعميمات قليلة، أكثر توجُّهاً إلى الداخل، والذات، والرِّضى؛ وحـاربت طويـلاً التوجهـات الاستقلاليـة لرغبـة الانسـان في التحكم برئيسـه ومصيره. وفي المجـال الـرمـزي الاعتبـاري، نمّت

---

(١١) را: محمد عبد الستار عثمان، المدينة الاسلامية، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٨؛ أحمد أبو زيد وأحمد فكري وعبد الحميد...، «المدينة الاسلامية»، في: مجلة عالم الفكر، العدد ١، مج ١١ (١٩٨٠).

الشخصية ذات الغنى في بُعدها المتعالي: إنّ الصحة النفسية التي طورتها مدينتنا التاريخية تتمركز حول الثقة بالمعونة تأتي من خارج الشخصية. وبذلك فإن الشخصية استعانية: تؤمن بالمُعين، وتحتمي؛ وتجد الاطمئنان في اللجوء إلى ملاذ يعطي المنعة للأنا في تفاعلها مع قواهر الحقل والانجراحات النفسية الاجتماعية. لا مجال للاستفاضة في هذه الإلماحة؛ لكنّ ذلك النمط من الوعي والسلوك، من الشخصية، يتوازن ويجد التوكيد الذاتي في الانكفاء الذي يتجسد في البيت الاسلامي المسوَّر، وفي الفنّ الاسلامي، وفي انعدام الشُرفة المنزلية، وفي تقييدٍ للحداجة.

٦ ـ ليست الشخصية الاستعانية أدنى، ولا هي أرفع، من الشخصية التي تستند إلى الذات وحدها، وإلى اليقين العلمي، والفردانية المفرطة، والعلائقية التبادلية الميكانيكية. ففي الطب النفسي، على سبيل الشاهد، يلجأ الصابر (الزبون، «المريض») إلى ما هو بعد الشخصية الفردية: ينتظر العون أو يستمده من الله؛ أو من الأهل، والاخوة، والعلائقية الرحومة. ليس ذلك حلاً، ولا هو دواء، في الشخصية اليوم داخل الأمم الشديدة الصناعة. لكن أيّنا الأنجح؟ هل يحققون الشفاء النفسي على نحوٍ أسرع؟ أم هل نحن الأقدر؟ أين الحل؟ لكني لا أقول أين الصواب؟ لا نسأل هنا عن الحقيقة. كأنّنا لا نعرف، حتى اليوم.

٧ ـ يسير الفكر العربي الراهن باتجاه تحيين «المدينة الفاضلة»، التي تصورها الفلاسفة أو المُخيِّل الشعبي والاصطورة والكرامة، في المدينة التي تتطور، في هذه الحقبة، تبعاً للمزيد من الارادة والوعي، ووفق المستقبليات العربية. فالمدينة، في الحاضر أي في المستقبل، هي الظروف المادية والبنى، والشروط والإمكانات، لانغراس العلم، والعقلية المُمَنهجة والتكنولوجيا المتطورة النابعة من الداخل. هذه المدينة هي وحدها الحقل المادي الاجتماعي، أو الفضاء الضروري والحتمي، الذي يوفِّر لتعميق العلائقية الاتزانية، والديمقراطية. فالمُدن أرض الفكر؛ وهي التراب الذي تزدهر فيه ثم تينع ليس فقط السلوكات الدقيقة بل وأيضاً، وعلى نحوٍ بارز، أفكار المساواة، وحرية المديناوي (ابن

المدينة، نفسها)، والتشارك في الفعل السياسي، وتعزيز إنسانية الانسان، والتحكّم ببعده العالمي وبتبعيته داخل النظام العالمي للفكر، والسوق، والاتصال، والموقع والنمط.

٨ - يهتم علم المدن، كما قال رأينا بالماح، باستكشاف **المخيال الاجتماعي** للمدينة العربية الاسلامية، القديمة والراهنة /المستقبلية. فالاهتمام بالرمزي والظلي والمعيوش، بالاعتباري والنفسي والاشاري، بالتصورات والهوامات، اهتمام بجانب آخر أساسي في الإنسان، والمدينة، والفعل المديني أو السياسي. إنّ ما هو يرتد الى **اللاوعي الثقافي** للفعل المديني، وللسلطة والبنى والنُظُم، شديد التعبير واسع المردودية في طريقنا لاعادة التعضية وللتكييفانية المستقبلية.

٩ - تبقى إشارة أخيرة إلى أن ذلك العلم، في مجالنا الآن، يعمل في ميدان تفسير تجاربنا القديمة مع المدينة والروح المدينية [المدائنية]، داخل حضارة البشري، تبعاً لقوانين أو لِسُنَنٍ طبيعية؛ كما يعمل، في الآن عينه، في ميدان التغيير في المدينة الحاضرة/ المستقبلية بحيث تترسخ الرؤية والمنهجية اللتان تتحكمان في مدينة الحداثة وما بعد الحداثة، مدينة المعاصرة وما بعد الثورة الصناعية. تلك هي مدينة المؤسسات وليس الرؤساء؛ مدينة النصوص والنُظم المعقدة المنفتحة على أَنْسَنَة الانسان والثقة بدوره الأول في الفعل السياسي الذي هو أساسي في صحتنا النفسية والفكرية.



مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة: نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي

رضوان السيد

I

أولاً: مدينة الفارابي (ـ ٣٣٩هـ)، مدينة الفلاسفة:

أ ـ «وكل واحدٍ من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحدٍ منهم بشيء، مما يحتاج إليه. وكل واحدٍ من كلّ واحدٍ بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جُعلت الفطرة الطبيعية إلاّ باجتماعات جماعةٍ كثيرةٍ متعاونين؛ يقوم كُلُّ واحدٍ لكل واحدٍ ببعض ما يحتاج إليه في قوامه؛ فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحدٍ جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في جميع المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية. فمنها الكاملةُ ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة. والوسطى اجتماع أمةٍ في جزءٍ من المعمورة. والصغرى اجتماع أهل مدينةٍ في جزءٍ من مسكن أمة. وغير الكاملة اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماعٌ في سكّة، ثم اجتماعٌ في منزل... فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا باجتماع الذي هو أنقصُ منها... فالمدينةُ التي يُقْصَدُ بالاجتماع فيها التعاون على

الأشياء التي تُنالُ بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. . .»[١].

ب ـ «والمدينة الفاضلة تشبه البدن التامّ الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كُلُّها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أنّ البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضوٌ واحدٌ رئيسٌ هو القلب ـ وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكلّ واحدٍ منها جُعلت فيه بالطبع قوةٌ يفعل بها فعله ابتغاءً لما هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس. . . وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات وفيها إنسانٌ هو رئيس، وأُخَر تقرُبُ مراتبها من الرئيس. وفي كلّ واحدٍ منها هيئةٌ وملكةٌ يفعلُ بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصودُ ذلك الرئيس. . . وكما أنّ العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمُّها في نفسه وفيما يَخُصُّه، وله من كلّ ما يشارك فيه عضوٌ آخر أفضله ـ ودونه أيضاً أعضاء أُخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأوّل، وهي تحت رياسة الأول تَرأسُ وتُرأس؛ كذلك رئيسُ المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يَخُصُّه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قومٌ مرؤوسون منه، ويرأسون آخَرين. وكما أن القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن تكون سائرُ أعضاء البدن. . . كذلك رئيسُ هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصُل المدينة وأجزاؤها. . .»[٢].

جـ ـ «ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيّ إنسانٍ اتفق لأنّ الرئاسة إنما تكون بشيئين أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع مُعَدًّا لها. والثاني بالهيئة والملكة الإرادية. . . فيكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسُهُ إنسانٌ أصلاً. وإنما يكون ذلك الإنسانُ إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل. . . فهذا هو الرئيسُ الذي لا يرأسُهُ إنسانٌ آخر أصلاً. وهو الإمام،

(١) أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق ببيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦، ص ١١٧ ـ ١١٨. وقارن بأبي نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار، دار المشرق ببيروت، ١٩٦٤، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٨ ـ ١١٩، ١٢٠. وقارن بأبي نصر الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، دار المشرق ببيروت، ١٩٨٦، ص ٤٩.

وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها»(٣).

د ـ «ومراتبُ أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضلُ بحسب فِطَر أهلها، وبحسب الآداب التي تأدّبوا بها. والرئيس الأول هو الذي يرتّب الطوائف وكلّ إنسانٍ من كلّ طائفة في المرتبة التي هي استئهاله؛ وذلك إما مرتبة خدمة وإمّا مرتبة رئاسة. فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته، ومراتب تبعد عنها قليلاً، ومراتب تبعُدُ عنها كثيراً. وتكون تلك مراتب رئاسات فتنحطّ عن الرتبة العليا قليلاً قليلاً إلى أن تصير إلى مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أُخرى. فالرئيس بعد أن يرتّب هذه المراتب فإنه متى أراد بعد ذلك أن يجدّد وصية في أمرٍ أراد أن يحمل عليه أهل المدينة أو طائفة من أهل المدينة، ويُنهضهم نحوها، أوعز بذلك إلى أقرب المراتب إليه، وأولئك إلى من يليهم ثم لا يزال كذلك إلى أن يصل ذلك إلى مَنْ رُتّب للخدمة في ذلك الأمر. . . فمدبّر تلك المدينة شبيهٌ بالسبب الأول الذي به وجودُ سائر الموجودات، ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحطّ قليلاً قليلاً فيكون كلُّ واحدٍ منها رئيساً ومرؤوساً إلى أن تنتهي إلى الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً بل هي خادمةٌ وتوجد لأجل غيرها وهي المادّة الأُولى والأُسطُقُسّات»(٤).

II

إنَّ تصوُّر الفارابي، المعروض سابقاً للمدينة من خلال اقتباساتٍ مسهبة؛ واضح الأُصول. إنه تصوُّر أفلاطون المعروف القائم على أن الإنسان مدنيٌّ بالطبع، وعلى أنه محتاجٌ بحكم فطرته ومصالحه الأساسية إلى الاجتماع(٥). لكنّ

---

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٢٢، ١٢٣، ١٢٧. وقارن بالسياسة المدنية، ص ٧٩.

(٤) السياسة المدنية، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٥) قارن عن ذلك بتوسُّع كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرأ ببيروت، ١٩٨٤، ص ١٧٧ ـ ٢٠٠، ومقدمتي على نشرة تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، المركز الإسلامي للبحوث ببيروت، ١٩٨٧، ص ٨ ـ ١١.

هذا الاجتماع «الضروري» ليس هو المقصودُ لـدى الفارابي. فهـو يقول في نهايـة الفقـرة (أ) إنّ اجتـماعـات القـريـة، والمحلة، والسكـة، والمنـزل الـواحـد هي اجتماعاتٌ غير كاملة لأنها اجتماعات ضرورةٍ وطبعيـة. أول الاجتماعـات الكاملة اجتماعُ المدينةِ لأنه أول الاجتماعات التي يُقْصَـدُ بها «التعـاون على الأشيـاء التي تُنـالُ بها السعـادة في الحقيقة»[٦]. فـالاجتماع المعتبر عند الفـارابي هو الاجتمـاعُ الـذي يمكنُ أن يشكـل وحـدةً سيـاسيـةً[٧]، أي فيـه رئيسٌ ومـرؤوس. لكن في القرية رئيساً أيضاً. هنا يُصِرُّ الفارابي عـلى أن «الرئـاسات الصُغْـرى» هذه غـير معتـبرة لسببين: لأنها اصـطلاحيةٌ تعـاونيةٌ من أجـل المصالـح الـطبيعيـة، ولأنها ليست ذات أهدافٍ ومقاصد تتصل بالسعادة، الغاية النهـائية للوجـود الإنساني.

وهكـذا فإنّ المـدينة هي «اجتمـاعٌ كامـلٌ» ليس بسبب ضخامـة عدد السـاكنين فيها، بل بسبب الهرمية المتكاملة المتوافرة فيها ولها. والهرمية هذه آتيةٌ من فوق، من الرئيس، الذي هو بمثابة الجوهر الفرد القائم بنفسه أو بذاته والذي يُحدِّد كُلَّ ما عداه. صحيحٌ أنّ الفارابي يشبِّهُ في الفقرة (ب) الـرئيس بالقلب في البـدن التام الصحيح؛ وبذلك يبدو كأنما رئيس المدينة هو جزءٌ منها مثلما القلب جـزءٌ - وإن يكن رئيسياً - في البدن التام الصحيح؛ لكنه يعودُ فيقول إن القلب يتكـوّن أولاً ثم يكون هو السبب في أن تكون سائرُ أعضاء البـدن؛ فكذلـك الرئيس في مدينة الفارابي الفاضلة: يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصُل المدينةُ وأجـزاؤها. وبـذا فإن الـرئيس ليس جزءاً من هـذه الوحـدة السياسيـة المسمّاة بـالمدينـة، ولو كـان كذلـك لما أمكن لـه أن يحوِّل ذلـك الاجتـماع الـطبيعي إلى اجتماعٍ مدنيٍّ أوسياسيٍّ. فهو مختلفٌ طبيعةً وفطرةً عن سائر أجزاء المدينة إذ هو عاقلٌ ومعقولٌ كما جـاء في الفقرة (جـ). وبسبب اختـلافه في الـطبيعة والفـطرة والملكـة والمبدأ والمصير عن ناس المـدينة أمكن لـه أن يحـوِّل ذلـك الاجتـماع إلى

---

(٦) أنظر عن ذلك عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة ببيروت، الـطبعة الثـالثة، ١٩٨٦، ص ٥٧ ومـا بعدهـا، ونـاصيف نصّـار: مفهـوم الأمـة بـين الـدين والتاريخ، دار الطليعة ببيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٠، ص ٤٩ وما بعدها.

(٧) E.I.J. Rosenthal: Political Thought in Medieval Islam. Cambridge Uni. Press, 1962, pp. 126ff.

اجتماع فاضل، وأن يقوده إلى أسمى غاياته. فالمستقرّ العاقل المعقول في رأس الهرم هوَ الذي يهبُ المدينةَ وناسها معناهم. لكنْ كما أنه محدَّدُ الطبيعة مسبقاً؛ فكذلك سائر فئات المدينة التي يترأسُها هو. فهناك فئةٌ في أدنى السُلّم عديمة التفكير بالطبيعة ولا تصلُحُ إلاّ للخدمة، وهناك فئةٌ فوقها في طبيعتها حدٌّ أدنى من الإدراك يسمحُ لها بتدبير تلك التي للخدمة عندما تتلقّى الأمر من الفئة التي فوقها بذلك. وهكذا حتى نَصِلَ إلى «أقرب المراتب من الرئيس» (الفقرة د) التي يُصْدِر إليها هو أوامره لتقوم هي بالباقي بالنسبة للفئات الواقعة على درجاتِ الهرم أو السُلّم.

فمدينة الفارابي؛ بل وَمَنْ جاء بعده من المتفلسفة بما في ذلك ابن سينا وابن رشد[٨]؛ المشكلة فيها ليست مثاليتها أو انعدام إمكانية تحقُّقها فقط؛ بل استاتيكيتها، وقولبتها القاسية، وهرميتها وتراتبيتها وطبقيتها اللاإنسانية. وحسبك دليلاً على ذلك تلك الإدانة القوية التي يُصْدِرُها ـ شأنه في ذلك شأن أفلاطون وإلى حدٍّ ما أرسطو ـ على «المدينة الديمقراطية» التي يدخلُها ضمن الاجتماعات الجاهلة والجاهلية؛ فهي المدينة الجماعية التي «أهلُها متساوون. وتكون سنتهم أن لا فضلَ لإنسانٍ على إنسانٍ في شيءٍ أصلاً»[٩]. ومن هنا «تحدث فيهم أخلاقٌ كثيرةٌ.. وشهواتٌ كثيرةٌ... وإذا استُقصي أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيسٌ ولا مرؤوس»[١٠] و«حينئذٍ يكون الجمهور مسلَّطين على الرؤساء، وتكون جميع الهمم والأغراض الجاهلية من هذه المدينة على أتم ما يكون وأكثر»[١١].

III

ثانياً: مدينة الفقهاء:

أ ـ يقول السرخسي في المبسوط: «وظاهر المذهب (أي الحنفي) في بيان حدِّ

---

(٨) ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، نشرة القاهرة ١٩٦٠، ص ٤٣٥ ـ ٤٤٠، وابن رشد: تلخيص الخطابة، نشرة محمد سليم سالم، القاهرة ١٩٦٧، ص ٢١٩ وما بعدها.

(٩) كتاب السياسة المدنية، ص ٩٩.

(١٠) السياسة المدنية، ص ٩٩.

(١١) السياسة المدنية، ص ١٠٠.

المصر الجامع أن يكون فيه سلطانٌ أو قاضٍ لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام. وقد قال بعضُ مشايخنا رحمهم الله تعالى: أن يتمكّن كلُّ صانعٍ أن يعيش بصنعته فيه ولا يحتاجُ فيه إلى التحول إلى صنعةٍ أُخرى. وقال ابن شجاع رضي الله عنه: أحسن ما قيل فيه أنّ أهلها (أي الذين تجب عليهم صلاة الجمعة) بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعْهم ذلك حتى احتاجوا إلى بناء مسجد الجمعة فهذا مصرٌ جامعٌ تُقامُ فيه الجمعة»[١٢].

ب ـ ويقول الكاساني: «ذكر الكرخي أن المصر الجامع ما أُقيمت فيه الحدود، ونُفّذت فيه الأحكام. وعن أبي يوسف روايات: ذكر في الإملاء: كُلُّ مصرٍ فيه منبرٌ وقاضٍ ينفّذ الأحكام ويقيم الحدود فهو مصرٌ جامع. وفي روايةٍ (عن أبي يوسف): إذا اجتمع في قريةٍ مَنْ لا يسعهم مسجدٌ واحدٌ بنى لهم الإمام جامعاً ونصب لهم من يصلّي بهم الجمعة. وفي روايةٍ (عن أبي يوسف أيضاً): لو كان في القرية عشرة آلاف أو أكثر أمرتُهم بإقامة الجمعة فيها... وقال سفيان الثوري: المصر الجامع ما يَعُدُّهُ الناسُ مصراً عند ذكر الأمصار المطلقة... وعن أبي القاسم الصفّار: حدُّ المصر الذي تجوز فيه الجمعة أن تكون لهم متعةٌ لو جاءهم عدوٌّ قدروا على دفعه. فحينئذٍ جاز أن يُمصّر. وتمصيرُهُ أن ينصب فيه حاكمٌ عدلٌ يجري فيه حكماً من الأحكام... ورُوي عن أبي حنيفة أنه (أي المصر) بلدةٌ كبيرةٌ فيها سِكَكٌ وأسواقٌ، ولها رساتيق، وفيها والٍ يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره، والناسُ يرجعون إليه في الحوادث»[١٣].

جـ ـ ويقول الماوردي: «وأما الأمصار فهي الأوطان الجامعةُ. والمقصودُ بها

---

(١٢) شمس الأئمة السرخْسي: كتاب المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨، ٢٣/٢.

(١٣) علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، نشر زكريا علي يوسف، مصر، بدون تاريخ، ٦٦٢/٢. وانظر عن تعريفات المصر وتوابعه عند الفقهاء الأحناف:
Baber Johansen: The All - Embracing Town and its Mosques; in Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée. vol. 32. 1981, pp.139 - 161.
وهي مترجمةٌ في هذا العدد من المجلة.

خمسةُ أمور: أحدها أن يستوطنها أهلها طلباً للسكون والدعة. والثاني: حفظ الأموال فيها من استهلاكٍ وإضاعةٍ. والثالث: صيانة الحريم والحرم من انتهاكٍ ومذلة. والرابع: التماسُ ما تدعو إليه الحاجةُ من متاعٍ وصناعة. والخامس: التعرض للكسْب وطلب المادة... والذي يُعتبر في إنشائها ستة شروط: .. سعة المياه المستعذبة. وإمكان الميرة المستمدة. واعتدال المكان الموافق لصحة الهواء والتربة. وقُربُهُ مما تدعو الحاجةُ إليه من المراعي والأحطاب. وتحصينُ منازله من الأعداء والزُعّار. وأن يحيط به سوادٌ يُعينُ أهله بموادّه...»[١٤].

د ـ ويقول الماوردي في حقوق ساكني المصر على السلطان: «أن يسوقَ إليه ماء السارية... وتقدير شوارعه وطُرُقه حتى لا تضيق بأهلها.. وأن يبني جامعاً للصلوات في وسطه... وأن يقدر أسواقه بحسب كفايته... وأن يميز خطط أهله، وقبائل ساكنيه... وإن أراد الملكُ استيطانه سكن منه في أفسح أطرافه، وأطاف به جميع خواصّه، وجعل وسطه لعوامّ أهله... وأن يحوطهم بسورٍ... وأن ينقل إليه من أعمال أهل العلوم والصنائع ما يحتاج أهلُهُ إليه حتى يكتفوا به»[١٥].

هـ ـ ويقسم الماوردي أخيراً الأمصار من حيث الموقع والوظيفة إلى قسمين: أمصار مزارع وسواد، وأمصار فُرصة وتجارة. ويشترط لكلٍّ منهما في القيام والاستمرار شروطاً تشبه ما صنع بقيام المصر واستمراره وازدهاره[١٦].

---

(١٤) أبو الحسن الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث ببيروت، ١٩٨٧، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠. وانظر دراسة لي بعنوان: المدينة والدولة بين الماوردي وابنْ خلدون منشورة في هذا العدد في باب «آفاق المدينة».

(١٥) تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص ٢١١.

(١٦) تسهيل النظر، ص ٢١١ ـ ٢١٣. وقد اقتبس ابن أبي الربيع (من القرن السابع الهجري) هذا الفصل من الماوردي في كتابه: سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق ناجي التكريتي، نشر دار الأندلس ببيروت، ١٩٨٠، ص ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

IV

تبدو المدينة في تصورات الفقهاء المسلمين الذين أوردنا اقتباسات من مؤلَّفاتهم ذات معنًى ديني وسياسي. أمّا المعنى الديني فيظهر في ربط صلاة الجمعة بالمصر عند الفقهاء الأحناف على وجه الخصوص استناداً إلى أثرٍ يروونه نصُّهُ: لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلّا في مصرٍ جامع[١٧]. ثم بسبب علاقتهم المبكرة بالسلطة والسلطان[١٨] ومعنى وحدة الأمة والجماعة في ظل السلطة الواحدة[١٩]. ويبدو معناها السياسي في اشتراط وجود السلطة السياسية الإسلامية العامة فيها، أو مَنْ يمثلها؛ لتكون مصراً جامعاً. ويبدو ذلك في أكثر تعريفات المصر عندهم من مثل القول في الفقرة (أ) إنّ من شروط المصر أن يكون فيه سلطانٌ أو قاضٍ لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام. ويتكرر الشرط بأشكالٍ مختلفةٍ في تعريفات وحدود الفقرة (ب) بحيث يقال في أحد التعريفات إنّ المصر لا يُعتبر مصراً إلّا إذا مصره السلطان، أي اعترف به باعتباره كذلك. ثم إنه من المعروف في نطاق المذهب الحنفي أن صلاة الجمعة والعيدين لا تجوزُ في المصر إلّا بإذنِ السلطان عن طريق حضوره أو مَنْ يمثّله أو أن يكون معروفاً أنّ الإمام المعيّنَ رسمي[٢٠].

لكنّ المعنى السياسي (وجود السلطة السياسية) ليس تأسيسياً في المصر لدى الفقهاء المسلمين بمعنى أن الرئيس أو السلطان لا يهب المصر معناه كما عند الفارابي والفلاسفة. فالأصلُ عند الفقهاء المسلمين ليس المصر أو السلطان بل الأمة أو جماعة المسلمين. واجتماع الجماعة أو الأمة اجتماعٌ سياسيٌّ بحدّ ذاته بغير

(١٧) قارن بالأثر في مصنف عبد الرزاق ٣/١٧٦ رقم ٥١٧٥، ومصنف ابن أبي شيبة ٢/١٠١، والسنن الكبرى للبيهقي ٣/١٧٩.

(١٨) قارن بمقالتي: الفقه والفقهاء والدولة؛ بمجلة الاجتهاد م ٣/١٩٨٩، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٨.

(١٩) قارن عن علاقة صلاة الجمعة بالنظرية السياسية في الإسلام:
Norman Calder: Friday Prayer and the Juristic Theory of Government; in BSOAS, vol. XLIX, part 1, 1986, pp.35 ff.

(٢٠) قارن بالمبسوط ٢/٢٥، وبدائع الصنائع، نشرة مصر ١٣٧٧هـ، ٢/٦٦٤؛ ومقالتي السالفة الذكر (ملاحظة رقم ١٨) ص ١٤٥ ـ ١٤٩.

ما حاجةٍ إلى سلطةٍ سياسيةٍ إلاّ في القضايا التنظيمية الداخلية، وقضايا الجهاد. وفي هذا الصدد يروي الفقهاء أثَراً نصُّهُ: «أربعةٌ إلى الوُلاة: الجمعة والحدود والفيء والصدقات»(٢١). فالأمة تملكُ مشروعاً سياسياً تحتاجُ بعضُ أجزائه في التنفيذ إلى أميرٍ أو إمامٍ أو حاكم. لكن الإمارة ليست الصانعة للمشروع أو المحدِّدة لطبيعته. ويبقى ذلك واضحاً حتى عند الأحناف الذين يرون ضرورة السلطان ديناً ودنيا من أجل تنفيذ المشروع. وأقصدُ بوضوح ذلك حتى عند الأحناف ما جاء عن أبي حنيفة في تحديد المصر في آخر الفقرة (ب)؛ فهو يقول إنّ المصر: بلدةٌ كبيرةٌ، أي أنه تتوافر له وفيه كثافةٌ سكانيةٌ معتبرةٌ. كما تتوافر فيه مرافقُ مدنية معهودةٌ ومعروفةٌ يسميها أبو حنيفة سكَكاً وأسواقاً. بل وتتوافر له أيضاً مقوِّماتٌ زراعيةٌ واقتصاديةٌ للبقاء يعبِّر عنها أبو حنيفة بالرساتيق. ثم يذكر أخيراً توافُر السلطة التي يتضح من تحديده لها (= إنصاف المظلوم من الظالم) أنها قضائية الطابع، وأنها معيَّنة أو معترفٌ بها من جانب السكان (= والناس يرجعون إليه في الحوادث). ففضلاً عن مجيء السلطة خامسةً ضمن تحديدات المصر وشروطه؛ فإنه لا علاقة لها بسلطة الفارابي المدينية لأنّ السلطان ليس مؤسِّساً للاجتماع المديني بل هو نتيجةٌ من نتائجه، ثم إنه جزءٌ منه وليس عقلاً أو قلباً له؛ بل هو في الاجتماع المديني السياسي موكولٌ إليه من الناس القيام بمهام معينة(٢٢).

هكذا تكون الأمة اجتماعاً سواسياً يجدُ تجلّيه الأكمل في المدينة أو المصر؛ لكنه يظلُّ اجتماعاً طبيعياً أو عادياً لقيامه واستمراره شروطٌ لابُدّ من مراعاتها؛ ولا يكفي في وجوده واكتماله وجود الرئيس أو الإمام أياً كانت خصائصُ ذلك الرئيس أو الإمام. ومن هنا كان بحث الماوردي (ـ ٤٥٠هـ) الطويل في الفقرات (جـ) و(د) و(هـ) في الشروط الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية لقيام المصر واستمراره. والمعروفُ أنّ الماورديّ (ـ ٤٥٠هـ) شافعيٌّ،

---

(٢١) أحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٧٥، ١/ ٩.

(٢٢) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص ١٩٦ وما بعدها.

والشافعية لا يرون للسلطان دوراً كبيراً في قضايا الدين الشعائرية والقضائية. ولذا لا يظهر للسلطان دور مهمٌ عندهم في إقامة الجمعة والجماعة، والعيدين، وبالتالي لا يظهر له دورٌ كبيرٌ في التمصير أو إقامة الأمصار؛ وإن يكن الماوردي يرى أنّ السلطان أقدر من الرعايا على إقامة المدن[٢٣].

فإذا بحثنا الأمر من وجهة نظر التجربة التاريخية العربية الإسلامية؛ نجد أنه لا علاقة لتصور الفارابي بالتجربة التاريخية لأمتنا في مجال التمدين والتمصير أو تطورات السلطة السياسية. في حين نجد أن الأحناف والشافعية على حدٍّ سواء يقفون على أرض الواقع، ويتابعون جدلياً التجربة التاريخية للأمة؛ مع مُلاحضة تأكيد أيديولوجي معيّن لدى الأحناف على أهمية السلطة السياسية من أجل وحدة الأمة واستمرارها ـ في حين يسلب الشافعية المصر والمدينة معناهما الديني أو الأيديولوجي؛ فيضعف لديهم ارتباطُ المصر بالسلطان دون أن يعني ذلك تضاؤل المعنى السياسي للجماعة الإسلامية، وتجربتها التاريخية[٢٤].

---

(٢٣) قارن بدراستي السالفة الذكر: المدينة والدولة بين الماوردي وابن خلدون.
(٢٤) رضوان السيد: المدنية والدولة بين الماوردي وابن خلدون في هذا العدد.

اللهـــو والمدينـــة

خـالد زيـادة

I

ينم مشهد المدينة الإسلامية عن تنوع إنسـاني كثيف، فثمة بـالإضافـة إلى التجار والحرفيين والمتكسبين، الشحاذون والبطالون والحواةوالقـرداتيـة والمهرجين وسـواهـم. إن السوق والمسجد يبرزان كـركني المدينة وحياتهـا اليوميـة، وأمـام الصرامـة التي يفرضهـا ارتياد المسجـد تبعاً للقـواعد التي رسمهـا الفقهاء، فـإن السوق الذي جدّ الفقهاء في ضبط معـاشه وأحـواله، كـان موقعـاً ممتداً للنشـاط الإنساني من كل نوع، حيث يتضارب العمل باللهـو والجد بـالبطالـة، والخاص بالعام والنفيس بالخسيس. وكان السوق مرتعاً لأنواع الصعلكة فضلاً عن تنـوع الألوان الزاهيـة بأجنـاس الناس وأصـواتهم. ينم مشهد السـوق إذاً عن ازدحام يشبه الفوضى لشـدة التداخـل بين النـاس والأشياء. وخلف هـذه الفوضى التي يعكسهـا البصر يجدر البحث عن الأنـظمة الكـامنة التي كـان السوق يخضـع لها وتتبعها المدينة ككل.

والبحث عن نمط الحياة اليومية، وحياة اللهو، يدفع باتجاه مصادر متعددة، فأصحاب المقامات، الحريري والهمذاني، يعكسون حيـاة الهذر واللهـو بأبـطالها من المتسكعين والمتكسبين والمكدين وسواهم، كما تعكس المقامـات حياة التجـار والعلماء والحرفيين. ونجد مثيل ذلك في العالم المديني الفسيح الذي تتحدث عنه

«ألف ليلة وليلة» حيث نلمح اختلاط الواقع بالخيال وبالأسطورة في أذهان الناس، وينعكس كل ذلك في حياتهم اليومية ومعاشهم ورزقهم ولهوهم. وتشترك في ذلك المؤلفات التاريخية التي تترك الانطباع حول تبدل العادات وتغيرها من حقبة إلى أخرى. إلا أن المصادر الفقهية عامة، وتلك الخاصة بموضوع الحسبة، والتي تحدد نظرياً وعملياً عمل المحتسب في السوق أولاً بأول، وفي كافة مواقع المدينة، تعطينا فكرة عن القواعد التي تحكم نشاط المدينة، والتي تفصل بين المعروف والمنكر، وبين الجد واللهو.

تشكل الرسائل الفقهية الخاصة بالحسبة مدخلاً مناسباً للولوج في عالم المدينة بوجهيه الصارم واللاهي. يقدم الفقهاء انطباعاً صارماً عن الحياة اليومية في المدينة لتنوّع القواعد التي يشترطونها، وخلف هذه الصرامة ينكشف وجه آخر، فكثرة القواعد والموانع توحي بوفرة النشاط الذي يوجب المراقبة والمنع، والذي يقترب من حد الهزل واللهو أو يتجاوزه. وهكذا نقرأ عند ابن عبد الرؤوف، وهو فقيه أندلسي، ما يلي: «يجب أن ينظر ـ المحتسب ـ في أمر القهارمة والقصاص وبائعي الأحراز وغيرهم. فأما أهل الأحراز فيؤمرون أن يكتبوها بأيديهم ولا يكتبوها على القالب فإنه ليس بمخطوط، وينهون عن الكلام عليها بتلك المساطر التي لهم. ويُمنع القهارمة عما يجعلونه بين أيديهم من رؤوس العقبان والنسور والأسنان المقلوعة وعن إمساك الحيات والعقارب»[1]. وعلى نفس الغرار فإن الجرسيفي وهو صاحب رسالة أخرى في الحسبة فإنه يعطي في أسطر قليلة فكرة عما تشتمل عليه الأسواق التي كانت مرتعاً: «للقرادين والحشاشين والطوافين على الدور الملبسين على الناس والمتحيلين عليهم ممن يتخذ بالأباطيل، كالحسّاب الذين يستخدمون الأعداد في أنواع السحر، والكهنة والعشابين والمهانين والمخنثين وأهل الفجور». ويطلب الجرسيفي منع ظهور: القمارين والخمارين والسكارى في الأسواق[2].

---

(١) ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب. تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة ١٩٥٥، ص ١١٠ ـ ١١٢.

(٢) نفسه، ص: ١١٩ وما بعدها.

ويشبه ذلك ما يورده محمد السقطي في كتاب آداب الحسبة، إذ يذكر بخصوص الأسواق ما نصه: «ولا يترك المبهرجين والمهذرين يجعلون مجالسهم إلا في الشوارع السالكة وبحيث يجتمع الناس. ويمنعون من أن لا يهذروا على النساء ولا جهال الرجال بكهانة ولا كتاب محبة ولا بُغْضَة ولا برد، فكل ذلك باطل. .ويُشدد على المخنثين ألا يربوا الأصداغ وأن لا يحضروا الولائم والمآتم»[٣].

تعطينا الفقرات السابقة فكرة عما يشتمل عليه السوق، من أشخاص يمسكون الحيات والعقارب بأيديهم، ويضعون الأحراز وأسنان الحيوانات حول أعناقهم، وتكتمل الصورة بالقوّالين الذين ينشدون الأشعار والقرداتية والمشعوذين والشحاذين، فضلاً عن بائعي المواد من كل نوع. يتطرق الفقيه العقباني وهو من تلمسان إلى منكرات الأسواق، وهي كثيرة، حتى يصل إلى ضرورة منع: «بيع آلات اللهو المحرمة والتماثيل المجسدة، وأواني الذهب والفضة وثياب الحرير». ويتطرق إلى الألعاب المصورة والعرائس، فيقول: «المستخف من هذه اللعب المصورة للعب الجواري. . ما كان مشبهاً بالصورة وليس بكامل التصوير. وكلما قلّ الشبه قوي الجواز. . أما ما كان على نحو ذلك فلا يجوز اللعب به. وما كان لا يجوز اللعب به فلا يسوغ عمله أو بيعه. . وكذلك بيع التصاوير والأشكال المتخذة على هيئة الحيوان لنحو ما يستعمل لجري الماء للحمامات والديار ونحوها على أشكال الأسد وغيره من جنس الحيوان. وكالتصاوير التي تستعمل للصبيان في الأعياد والمواسم. وكل ذلك منكر، ويجب تغييره، والمنع من جمعه وكسر أواني الذهب والفضة حتى تبطل منفعتها بذلك وتقطع أثواب الحرير. .»[٤]. أما آلات اللهو، أي السماع، فلا يجوز عمل ما كان سماعه منها محرماً، وبالتالي فإن بيعه محرم بالضرورة. وقد

(٣) محمد السقطي: كتاب في آداب الحسبة والمحتسب، باريس ١٩٣١. ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٤) عبد الله بن محمد بن أحمد العقباني التلمساني: كتاب تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر. تحقيق علي الشنوفي، ضمن:

- Bulletin d'études orientales. Tome XIX (1965 - 1966), DAMAS 1967, pp.97-98.

اختلف الفقهاء فيما يجوز استعماله وكيفية ذلك. ويتسامح العقباني التلمساني في أدوات اللعب الخاصة بالأولاد والأطفال، يقول: «أما الآلات التي يلعب بها الصبيان كالدوامات ونحوها فلا بأس بعملها وبيعها.. لأن اللعب مباح لهم لا يمنعون منه شيئاً»[٥].

تطال الموانع نوعين من أنواع اللهو: السماع من جهة وألعاب التسلية من جهة اخرى. وبخصوص السماع فإن أبا العباس الهيثمي في كتابه: «كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع» يحدد المحرمات في هذا الباب: تحريم سماع الغناء من امرأة حرة أو امرأة أجنبية لأن صوت المرأة عورة، وسماعه من الأمرد محرم أيضاً كسماعه من المرأة[٦]. أما الرقص والتصفيق بخفة ورعونة مشابهة لرعونة الإناث لا يفعلها إلا أرعن أو متصنع أو جاهل[٧]. ويتطرق الهيثمي إلى التفاصيل؛ فالدف حلال بلا كراهة في عرس وختان وتركه أفضل. ولا يحرم ضرب الطبول إلا الكوبة، وهي طبل طويل متسع الطرفين، ضيق الوسط، وهو الذي يعتاد ضربه المخنثون ويولعون به[٨]. أما الصفاقتان أو الصنج فالمعتمد أن ذلك حرام لانها عادة المخنثين كالكوبة[٩]. أما التصفيق بالكفّين فمكروه عند العراقيين ومحرم عند الخراسانيين[١٠].

أما فيما يختص بأدوات التسلية واللهو، فإن الإمام أبا بكر الآجري في كتابه: تحريم النرد والشطرنج والملاهي، يرجع إلى حديث نبوي، وهو الحديث الذي يعود إليه العديد من الفقهاء عندما يطرقون هذا الموضوع وهو: «ليس من اللهو إلا ثلاثة، ملاعبة الرجل أهله، وتأديبه فرسه، ورميه بقوسه»[١١]. وهكذا

---

(٥) التلمساني، المرجع السابق. ص ٩٩.
(٦) أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر المكي الهيثمي: كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع. تحقيق عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٦. ص ٥٨.
(٧) نفسه، ص ٧٣.
(٨) نفسه، ص ٩١.
(٩) نفسه، ص ٩٨.
(١٠) نفسه، ص ١٠٧.
(١١) أبو بكر محمد بن الحسين الآجري: تحريم النرد والشطرنج والملاهي. دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨ ص ٤٠.

فإن اللاعب بالنرد من غير قمار عاص لله عزّ وجل، يجب عليه أن يتوب. فإن لعب بها وقامر بها فهو أعظم لأنه أكل الميسر أي القمار[١٢]. وينقل الأجري حديثاً جاء فيه: «من لعب بالنردشير، فكأنما غمس يده في لحم الخنزير»[١٣]. أما اللعب بالكعاب، فإن الأجري يذكر: اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي تزجر الناس زجراً فإنها من الميسر[١٤]. ويذكر الأجري في أثرٍ مسند مرفوع بطريق أبي هريرة: «إذا مررتم بهؤلاء الذين يلعبون الأزلام والشطرنج والنرد، وما كان من اللهو فلا تسلموا عليهم، فإن سلموا عليكم فلا تردوا عليهم، فإنهم إذا اجتمعوا وأكبوا عليها جاء إبليس بجنود فأحدق بهم»[١٥]. ومثال ذلك اللعب بالبهائم كاللعب بالدجاج أو صيد الطيور. وطال النهي اللعب بالحمام، ولم تقبل شهادة اللاعب به.

تركت هذه الموانع الفقهية آثاراً جمّة على عادات اللهو والتسلية. وحتى زمن غير بعيد كان إظهار النرد والشطرنج يعتبر من الأمور المكروهة. وقد تشدد الفقهاء وأهل الحديث في ذلك، وأثرت هذه الموانع في أهل التقوى. إلا أن الموانع لم تستطع دائماً أن تلجم العامة الذين يطلقون لأنفسهم العنان في المواسم والأعياد خصوصاً في المناسبات الدينية أو السلطانية، فتعتبر هذه المناسبات مواعيد للهو والهذر والتسلية.

كذلك لم يمنع الأمر من ظهور المؤلفات المختصة باللعب واللهو. وهكذا فإن ابن النديم في كتاب **الفهرست** يتحدث عن الموسيقيين والحُساب المنجمين وصُناع الآلات وأصحاب الحيل والحركات، ويذكر العشرات من رسائلهم ومؤلفاتهم وينسب هذه المؤلفات إلى الفلسفة والعلوم القديمة. ويعقد المقالة الثامنة من الكتاب لثلاثة فنون في الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعبذة[١٦].

---

(١٢) نفسه، ص ٤٧.
(١٣) نفسه، ص ٤٩.
(١٤) نفسه، ص ٥٣.
(١٥) نفسه، ص ٦٥.
(١٦) ابن النديم: كتاب الفهرست. تحقيق رضا ـ تجدّد. ص ٣٦٣ وما بعدها.

ويمكننا أن نعود إلى مثال واحد من هذه المؤلفات صريح في عنوانه وهو كتاب: اللهو والملاهي لابن خرداذبه المتوفى سنة ٣٠٠هـ/٩١١م. ينصرف الكتاب إلى ذكر الغناء والمغنين، ويأخذ ابن خرداذبه باعتباره نواهي الشريعة، لهذا فإنه يذكر في مطلع الكتاب الحديث عن عائشة التي ذكرت: «دخل أبو بكر رضي الله عنه، وعندي جاريتان من جواري الأنصار تغنيان بما تقاولت به الأنصار يوم بعاث، فقال أبو بكر: بمزمور الشيطان في بيت رسول الله؟! وذلك يوم عيد، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا». وعن الشعبي قال: «مرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصحاب الدنكلة وهم يلعبون، فقال: خذوا يا بني أرفدة حتى تعلم اليهود والنصارى أن في ديننا فسحة، فأخذوا يلعبون»[١٧].

ومن هذه الفسحة ينطلق ابن خرداذبه ليتحدث عن الغناء والمغنين وأدوات الموسيقى. فيقول: فضلُ الغناء على المنطق كفضل المنطق على الخرس، والبرء على السقم، والدينار على الدرهم، وفضل العود على جميع الملاهي كفضل الإنسان المميز على سائر الحيوان.

وبالرغم من امتداح الغناء وأثره، وظهور المغنين منذ أيام المدينة في عهد الهجرة على حسب ما يذكر، إلا أن ابن خرداذبه يعطينا الانطباع بأن الغناء، يكاد يكون مقتصراً على الجاريات الرقيقات وعلى المخنثين وما شاكلهم من المخصيين، وينضاف إلى ذلك الأعمى والأسود وغير المسلم. وهو ما سنعود إليه لاحقاً.

II

كان الطابع المرح للعامة يميل إلى جعل مواسم الأعياد مناسبات للهو واللعب، على اعتبار أن الأعياد مناسبات للتعطيل والخروج عن العادة والمألوف. إلا أن هذه المناسبات تطرح في الوقت ذاته سلسلة من الثنائيات تبعاً

(١٧) ابن خرداذبة: المختار من كتاب اللهو والملاهي. نشر الاب اغناطيوس عبده. دار المشرق، بيروت (ط ٢) ١٩٦٩، ص ص ١٣ ـ ١٤.

لتكرارها في الزمان والمكان.

وأول ما يمكن رصده في هذا المجال التناقض بين أعياد المسلمين من جهة، وغير المسلمين من جهة أخرى. والواقع أن الأعياد في الاسلام تتلخص بعيدي الفطر والأضحى. ويأتي عيد الفطر بعد شهر الصيام الذي هو موسم للتقوى. أما عيد الأضحى فيترافق مع أداء فريضة الحج في مكة. والمبدأ في هذين العيدين أنهما مكافأة للمؤمن. وبطبيعة الحال فإن المدن خلالهما كانت تبدي مظاهر الفرح والتزيين. واعتبرت الأعياد فرحة للأطفال خاصة، بينما هي بالنسبة للبالغين مناسبات لتجديد ما تفرضه الشريعة من صلة القربى والتصدق على الفقراء وأداء الزكاة وغير ذلك من الأمور المتصلة بالإيمان.

لكن الأقاليم الإسلامية كانت حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، لا تزال محتفظة بالأعياد التي كانت معروفة قبل السيطرة الإسلامية. في مصر تواصل الاحتفال بالأعياد القبطية القديمة التي هي مناسبات دينية لارتباطها بالتقاليد المسيحية، وهي مناسبات وطنية مرتبطة بإقليم مصر وفيضان النيل وما يرافق ذلك من احتفالات. واستمرت في العراق وفارس الاحتفالات بالأعياد الفارسية القديمة وأبرزها عيدا النيروز والمهرجان.

كانت هذه الأعياد القديمة والسابقة للإسلام ترتبط بمواسم الطبيعة وتقلبات الفصول، فهي مواعيد ثابتة تتكرر سنوياً في أوقات تتناسب مع بدء الربيع أو بدء الشتاء الخ. يضاف إلى ذلك كون الجماعات الحاملة لثقافاتها التاريخية لا تزال تشكل غالبية من السكان. إلا أن اندفاع أهل المدن المسلمين لإحياء هذه الأعياد يمكن رده إلى اعتبار من نوع آخر؛ فإذا كانت الأعياد الإسلامية ترتبط بمعاني الإيمان وتفرض فيها القواعد التي تحددها الشريعة، فإن الأعياد التي لا ترتبط بالإسلام، كانت مناسبات للهو والهذر، فما يُفرض على المسلم لا ينطبق على غير المسلم. فتسامحت الجهات الفقهية والسلطات الحاكمة مع غير المسلمين في أدائهم لأعيادهم تبعاً لتقاليدهم، فاندفع المسلمون لإحياء هذه المناسبات على قدم وساق كأنها خاصتهم.

كان المسلمون يحتفلون بجميع الأعياد المسيحية[١٨]، وقد شاركوا في الجانب اللاهي منها. فقد كان يوم أحد الشعانين يوم عيد كبير للعامة. وتبعاً لشهادات معاصرة فإن المسلمين والمسيحيين في بغداد، كانوا يقصدون دير سالمو، إلى شرقي بغداد، بباب الشماسية على نهر المهدي، ولا يبقى أحد من أهل الطرب واللهو إلا حضره، حيث يدور الشراب[١٩]. ويقدم الشابشتي وصفاً لعيد القديسة أشموني، وكان يُعمل بدير أشموني بقطر بُل غربي دجلة حيث يجتمع أهلها إليه كاجتماعهم إلى بعض أعيادهم. ولا يبقى أحدٌ من أهل الطرب واللهو إلا خرج إليه، كل منهم على حسب قدرته، ويتنافسون فيما يظهرون به هناك من زينتهم، ويباهون بما يعدونه لقصفهم، ويعمرون ديره وأكنافه وحاناته، ويُضرب لذوي البسطة منهم الخيام والفساطيط. وتعزف عليهم القيان، فيظل كل انسان منهم مشغولاً بأمره، ومكباً على لهوه[٢٠]. ويبدو أن عيد الغطاس كان من أكبر الأعياد في مصر، وحسب المسعودي في **مروج الذهب** فإن: لليلة الغطاس بمصر شأناً عظيماً عند أهلها. . يحضر النيل في تلك الليلة مئات ألوف من المسلمين والنصارى[٢١]. ويذكر آدم متز أن عيد الأحد من الصوم المسيحي عيد من أعياد اللهو عند المسلمين، وينقل ما يذكره الشابشتي في **الديارات**: وهي ليلة تختلط النساء فيها بالرجال، فلا يرد أحد يده عن شيء، ولا يرد أحد أحداً عن شيء، وهو معادن الشراب، ومنازل القصف ومواطن اللهو[٢٢]. كانت هذه الأعياد تجتذب العامة وأهل اللهو؛ ففي يوم الأحد الرابع من الصوم كان يجتمع النصارى ببغداد عند دير درمالس، ولا يبقى أحد ممن يحب اللهو والخلاعة إلا تبعهم. وعلى الغرار نفسه كان عيد الخروج عند النصارى في مصر من الأعياد التي يشارك فيها عامة المسلمين: وكانت عادة العامة والسوقة أن

(١٨) آدم متز: الحضارة الإسلامية. دار الكتاب العربي. بيروت (ط ٤) ١٩٦٧، الجزء الثاني ص ٢٨٢.
(١٩) نفسه، ص ٢٨٠.
(٢٠) نفسه، ص ٢٨٦.
(٢١) نفسه، ص ٢٨٩.
(٢٢) نفسه، ص ٢٩١.

يطوفوا قبل الخروج للسجن «أسواق البلد بالطبول والبوقات، ليجمعوا من التجار ما ينفقونه في خروجهم. . فيخرجون ومعهم التماثيل والمضاحك والخيّال والحكايات والسماجات»[٢٣].

وشاركت العامة من أهل المدن مشاركة واسعة بعيد النيروز، وكان من أكبر الأعياد الفارسية التي جعلها المسلمون من كافة الأجناس خاصتهم. وإذ شارك الخلفاء والسلاطين بالمناسبات الإسلامية وأظهروا كل بذخ، وإذ شاركوا في أعياد غير المسلمين كمشاركة المتوكل بعيد النيروز، أو مشاركة الظاهر بعيد الغطاس؛ فإن الأعياد كانت مناسبات لهو للعامة والسوقة بشكل خاص. ومثال على ذلك ما كان يجري في مصر في عيد النيروز، إذ تنتخب العامة رجلاً يسمونه أمير النيروز، فيطلي وجهه بالدقيق أو الجير، ويركب في الشوارع على حمار وعليه ثوب أحمر أو أصفر، ويسير معه جمع كبير، فيتسلط على الناس. . فمن لم يدفع الرسم يرُش بالماء الممزوج بالأقذار، وكان الناس يضرب بعضهم بعضاً بالجلود والأنطاع، الفقراء في الشوارع والأغنياء في دورهم، ورجال الشرطة لا يعترضون على ذلك[٢٤].

يتحدث المقريزي ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م عن الأعياد القبطية باعتبارها تقاليد ماضية أدرك بعضها. إلا أن منع النصارى من إظهار أعيادهم قد تم على مراحل. ويذكر المقريزي: من حوادث سنة٣٦٧هـ/٩٧٧م. منع النصارى من إظهار ما كانوا يفعلونه في الغطاس من الاجتماع ونزول الماء وإظهار الملاهي[٢٥]. ويذكر أيضاً أنه في سابع صفر سنة ٤٠٢هـ/١٠١١م: قرىء سجل بالجامع العتيق وفي الطرقات كتب عن الحاكم بأمر الله يشتمل على منع النصارى من الاجتماع على عمل عيد الصليب وأن لا يظهروا بزينتهم فيه ولا يقربوا كنائسهم وأن يمنعوا منها، ثم بطل ذلك حتى لم يكد يعرف اليوم بديار مصر البتة[٢٦].

(٢٣) نفسه، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.
(٢٤) نفسه، ص ٢٩٤.
(٢٥) تقي الدين المقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (ج ١) دار صادر ـ بيروت (ب ت) ص ٢٦٤.
(٢٦) نفسه، ص ٢٦٥.

وبخصوص النوروز الذي هو أول السنة القبطية يذكر المقريزي أن منع إحيائها قد تم في عهود متعاقبة حتى كانت سنة ٧٨٠هـ/١٣٧٨م وأمر الدولة بديار مصر وتدبيرها إلى الأمير الكبير برقوق فمنع من لعب النوروز وهدّد من لعبه بالعقوبة، فانكف الناس عن اللعب في القاهرة وصاروا يعملون شيئاً من ذلك في الخلجان والبرك ونحوها من مواضع التنزه بعدما كانت أسواق القاهرة تتعطل في يوم النوروز من البيع والشراء ويتعاطى الناس فيه من اللهو واللعب ما يخرجون عن حدّ الحياء والحشمة إلى الغاية من الفجور والعهور(٢٧).

والواقع أن مواعيد الأعياد وتعددها لم يصبه التبدل وإنما المغزى السياسي والديني هو الذي كان عرضة للتبدل. وقد أحلّ الفاطميون أعياداً ذات صبغة إسلامية محل تلك الموروثة عن التقاليد القبطية، وجدت العامة فيها مناسبات للهوها. ويعقد المقريزي فصلاً في: ذكر الأيام التي كان الخلفاء الفاطميون يتخذونها أعياداً ومواسم تتسم بها أحوال الرعية وتكثر نعمهم(٢٨). ويذكر من الأعياد الفاطمية: موسم رأس السنة وموسم أول العام ويوم عاشوراء ومولد النبي ومولد علي بن أبي طالب ومولد الحسن ومولد الحسين ومولد فاطمة الزهراء ومولد الخليفة الحاضر وليلة أول رجب وليلة نصفه وليلة أول شعبان وليلة نصفه وموسم ليلة رمضان وغرة رمضان وسماط رمضان وليلة الختم وموسم عيد الفطر وموسم عيد النحر وعيد الغدير وكسوة الشتاء وكسوة الصيف وموسم فتح الخليج ويوم النوروز ويوم الغطاس ويوم الميلاد وخميس العدس وأيام الركوبات.

والحق أن الفاطميين هم الذين صبغوا مصر بصبغتها الإسلامية. ولم تكن الأعياد هي الشكل الأكثر تعبيراً عن ذلك فحسب، بل كانت أيضاً شكلاً من أشكال إعلان السلطة، فالذي يملك السيطرة على التوقيت كان يملك زمام الرعية والعامة. وكان مضمون العيد شكلاً آخر من أشكال السيطرة، يذكر

(٢٧) نفسه، ص ٢٦٩.
(٢٨) نفسه، ص ٤٩٠.

المقريزي أن يوم عاشوراء، كان الفاطميون يتخذونه يوم حزن تتعطل فيه الأسواق فلما زالت الدولة اتخذ الملوك من بني أيوب يوم عاشوراء يوم سرور يوسعون فيه على عيالهم ويتبسطون في المطاعم.

تسمح الصفحات السابقة برصد جملة من الثنائيات تخترق مناسبات الأعياد، فثمة أعياد المسلمين والأعياد غير الإسلامية، وثمة من جهة أخرى الثنائية التي تحكم أعياد السلطة وأعياد العامة. توسلت الدول الحاكمة المناسبات الدينية الإسلامية لفرض سيطرتها على الزمان والمكان. إلا أن متابعة السياق تسمح أيضاً بمراقبة التناقض بين أعياد السلطة والأعياد الإسلامية والدينية.

III

ليست الأعياد مظاهر وحيدة للهو، فالحياة اليومية في المدينة كانت تعكس أوجهاً من لهو العامة التي تميل إلى الهذر بمناسبة أو بدونها. وإزاء العامة فقد كان للخاصة أشكال لهوها أيضاً.

كان محترفو اللهو وأربابه يظهرون في أسواق المدينة دون مناسبات حيث يجدون جمهوراً من العامة بانتظارهم. وكان الفهلوان والمهرج والمخيّل أكثر أرباب اللهو جذباً للعامة. يذكر **ابن اياس**: حضر شخص من حلب «فهلوان»، ونصب في بركة القرع التي بالجنينة صواري وحبالاً، وكان يوم الجمعة فاجتمع الجمّ الغفير من الخلايق، فلما صعد على الحبال أظهر أشياء غريبة في صفة الفهلوانية وهو واقف على الحبال. . وكان لمصر مدة طويلة من أيام الأشرف برسباي لم يدخلها فهلوان مثل هذا في صنعة الفهلوانية، وكان هذا الفهلوان يدعى يوسف، وقيل انه من أبناء حلب، وقيل إنه نشأ باللاذقية، وكان شاباً جميل الصورة، وله عبيد علمهم صنعة الفهلوانية يمشون على الحبال أيضاً ويظهرون الفنون الغريبة مثله[٢٩]. ويخبر **الغزي** قصة مماثلة عن البهلوان الذي حضر إلى دمشق، والذي: ربط حبله في جملون السوق، وكان فوق

---

(٢٩) ابن اياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤. القاهرة. الجزء الخامس ص ٢٥٢.

السوق وتحته رجال ونساء وهو في حال عظيم فوق السوق على من تحته وسقط كل من كان عليه[٣٠].

وتحتشد العامة في المواكب، ومن ذلك ما يذكره ابن اياس عند تعيين المحتسب أميراً للركب: «فرجت لـه في ذلك اليوم القاهرة، وزينت لـه الدكاكين، ووقدت له الشموع. وعُلقت له الأحمال بالقناديل.. ومشت قدامه جماعة من الانكشارية.. ومشت قدامه جماعة من القواسة.. ومشت قدامه السقاؤون يرشون الماء بطول الطريق، ومشت قدامه الضوّية بالمشاعل وعليها الفوط المزركش.. ولاقاه الشعراء، والشبابة السلطانية.. ولاقاه المغاني من النساء بالطارات، وانطلقت له النساء بالزغاريت من الطيقان، وساقت قدامه البرجاس عربان بن حرام»[٣١]، وتجتمع العامة لكل حدث، فعند تغريق إحدى بنات الخطا: اجتمع الجمّ الغفير من الناس بسبب الفرجة عليها، وكان يوماً مشهوداً[٣٢]. ومن ذلك أيضاً رؤية هلال رمضان: «فركب القاضي من المدرسة المنصورية، فلاقته الفوانيس والمشاعل من هناك، وعلقت لـه القناديل على الدكاكين.. وكانت تلك الليلة من الليالي المشهودة في الفرجة والقصف»[٣٣].

وكان للخاصة احتفالاتها ولهوها في مناسباتها، من السلاطين إلى الأمراء إلى الأعيان والعلماء. ومن ذلك مثلاً الضيافة التي أقامها الظاهر بيبرس للإمام أحمد العباسي: أضافه ضيافة شاملة، ولعبوا قدامه بالشواني في البحر، ذهاباً وإياباً، والطبول والبوقات والنفوط عمالة، وكان يوماً مشهوداً جداً[٣٤]. ومن ذلك أيضاً أن الظاهر بيبرس لما ختن ولده الملك السعيد محمد، ورسم للأمراء والجند والرعية، أن كل من كان له ولد يطلع به إلى القلعة، يختنه مع ابن السلطان، فطلع الناس بأولادهم إلى القلعة فبلغ عدّتهم ألف وستمائة وخمسة وأربعين

(٣٠) نجم الدين الغزي: الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة. دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٩، الجزء الأول. ص ٣١.
(٣١) ابن أياس: بدائع، الجزء الخامس ص ٢٤٦.
(٣٢) نفسه، ص ٣٠٤.
(٣٣) نفسه، ص ٣١٤.
(٣٤) ابن اياس، بدائع، الجزء الأول، القسم الأول ص ٣٢٠.

ولداً، خارجاً عن أولاد الأمراء وأعيان الناس، فرسم لكل واحد منهم بكسوة. واسترعاهم عمالاً بالقلعة، سبعة أيام، فركب ابن السلطان من الحوش إلى دور الحرم، ولعبت قدّامه الغلمان بالغواشي الذهب، ومشت بين يديه الأمراء المقدمون قاطبة(٣٥).

وعندما انتهى العمل من بناء القصر الكبير، أوْلم السلطان في ذلك اليوم.. ثم أحضر آخر الليل المغاني وأرباب الآلات، ووقد به وقدة عظيمة، وبات بالقصر تلك الليلة، وأحرق حراقة نفط بالرملة، وكانت ليلة ملوكية لم يُسمع بمثلها(٣٦).

ويخبر ابن اياس أن السلطان سليم لما كان بالمقياس أحضر في بعض الليالي خيال الظل، فلما جلس للفرجة قيل، إن المخايل صنع صفة باب زويلة، وصفة السلطان طومان باي لما شنق عليه، ولما انقطع به الحبل مرتين، فانشرح ابن عثمان لذلك وأنعم على المخايل في تلك الليلة بمائتي دينار، وألبسه قفطان مخمل مذهباً، وقال له: إذا سافرنا إلى اسطنبول فامضي معنا حتى يتفرج ابني على ذلك(٣٧).

أما أمير الأمراء خاير بيك فقد أحضر في اليوم المذكور: كباشاً يتناطحون قدامه، وكان قبل ذلك نادى في القاهرة، كل من كان عنده كبش نطاح يطلع به إلى القلعة يناطح بين يدي ملك الأمراء، فاستخف الناس عقل خاير بك على ذلك(٣٨).

ويروي البديري الحلاق قصصاً عن احتفالات ومواسم اللهو في وسط القرن الثاني عشر/ الثامن عشر ميلادي في دمشق. ومن ذلك القصة الغريبة التي يوردها وفيها أن إحدى بنات الهوى عشقت غلاماً تركياً فمرض، فنذرت على نفسها إن عوفي من مرضه لتقرأن له مولداً عند الشيخ أرسلان، وبعد أيام

(٣٥) نفسه، ص ٣٢٢.
(٣٦) نفسه، ص ٤٤٥.
(٣٧) ابن أياس. بدائع الجزء الخامس ص ١٩٢.
(٣٨) نفسه، ص ٢٢٧.

عوفي من مرضه، فجمعت شلكات البلد ومشين في أسواق دمشق، وهن حاملات الشموع والقناديل والمباخر، وهن يغنين ويصفقن بالكفوف، ويدففن بالدفوف. والناس وقوف صفوف تتفرج عليهن، وهن مكشوفات الوجوه سادلات الشعور[٣٩].

وعن احتفالات الخاصة نجد وصفين متعاقبين يقدمهما البديري في تاريخه؛ يتحدث عن ختان ابن والي دمشق: «شرع حضرة والي دمشق الشام، سليمان باشا ابن العظم في فرح لأجل ختان ولده العزيز أحمد بك. وكان في الجنينة التي في محلة العمارة، وجمع فيه سائر الملاعب وأرباب الغناء واليهود والنصارى. واجتمع فيه من الأعيان والأكابر من الأفندية والأغوات ما لا يُحصى. وأطلق الحرية لأجل الملاعب يلعبون ما شاؤوا، من رقص وخلاعة وغير ذلك. ولا زالوا على هذا الحال سبعة أيام بلياليها، وبعد ذلك أمر بالزينة، فتزينت أسواق الشام كلها سبعة أيام، بإيقاد الشموع والقناديل، زينة ما سمع بمثلها. وعمل موكب، ركب فيه الأغوات والشربجية، والأكابر والانكشارية، وفيه الملاعب الغريبة، من تمثيل شجعان العرب وغير ذلك»[٤٠].

ويتحدث البديري بعد قليل عن فرح مماثل أجراه دفتردار الشام الذي كان له من النفوذ ما يعادل نفوذ الوالي، ونجد في وقائع الاحتفالات تقسيماً نموذجياً للمجتمع الأهلي في دمشق، يقول البديري: وبعد هذا الفرح، عمل فتحي أفندي الدفتري فرحاً عظيماً بهذا الشهر.. ماعمل بدمشق نظيره. ولا بلغ أحد أنه عمل مثله. وكان سبعة أيام، كل يوم خصه لجماعة. فاليوم الأول خصه بحضرة والي الشام. واليوم الثاني إلى الموالي والأمراء. واليوم الثالث إلى المشايخ والعلماء. واليوم الرابع التجار والمتسببين، واليوم الخامس إلى النصارى واليهود، واليوم السادس إلى الفلاحين، واليوم السابع إلى المغاني والمومسات وهن بنات الخطا والهوى. وقد تكرم عليهم كرماً زائداً، ويعطيهم الذهب والفضة بلا

---

(٣٩) أحمد البديري الحلاق: حوادث دمشق اليومية. تحقيق أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة ١٩٥٩ ص ١١٢.

(٤٠) نفسه، ص ٣٨.

حساب. وكان قبل الفرح عمل تهليلة، جمع بها جميع مشايخ الطرق[41].

وكانت المناسبات الخاصة بالسلاطين، مناسبات يفرض فيها الفرح العام، فعند صعود السلطان سليمان إلى العرش في استامبول: «نودي في القاهرة بالزينة ثلاثة أيام متوالية بسبب سلطنة الملك سليمان، فزينت مصر والقاهرة زينة حافلة، حتى داخل الأسواق وغالب الحارات، ولا سيما خان الخليلي فإن تجاره زينوا زينة عظيمة، وصار الأمير علي الكيخنية والي القاهرة يطوف في كل يوم عدة مرات. . وصار يحرج على تقوية الزينة ويضرب أصحاب الدكاكين بسبب الزينة»[42]. وبعد ذلك بوقت قصير تم تثبيت ملك الأمراء في مصر من قبل السلطان سليمان، فزينت القاهرة: «وعلقوا له أحمالاً وثريات معمرة بالقناديل الموقدة بطول المدينة. ووقدوا له الشموع على الدكاكين، ولا سيما ما فعله تجار الدراقين من الشموع الموكبيات الكبار، وأطلقوا له المجامر بالعود القماري، ومرشات الماورد الممسك، ثم ان جماعة من التجار نثروا على رأسه الفضة في عدة أماكن من المدينة، وارتفعت له الأصوات بالدعاء من الناس، وانطلقت له النساء بالزغاريت. ويضيف ابن إياس: ثم نادى الوالي للناس بفك الزينة وقد أقامت القاهرة مزينة نحو عشرة أيام، وتكلف الناس بسبب هذه الزينة كلفة عظيمة من وقيد قناديل ومشترى زيت وغير ذلك، وحصل في هذه الزينة من التركمان غاية الفساد من خطف النساء والصبيان المرد. والتجاهر بالمنكرات ليلاً ونهاراً حتى خرجوا في ذلك عن الحد[43].

ومن قبيل الاحتفالات السلطانية التي تفرض على أهل الأسواق فرضاً، ويسودها الهرج واللهو، ما حدث في ذات القاهرة عند انتصار السلطان سليمان على الفرنج: «فلما تحقق ملك الأمراء ذلك رسم بدق البشائر بالقلعة، ونادى في القاهرة بالزينة فزينت سبعة أيام متوالية، وفتك الناس في هذه الزينة فتكاً ذريعاً حتى خرجوا في ذلك عن الحد، وتجاهروا بالمعاصي ليلاً ونهاراً»[44]. إلا أن

(٤١) نفسه، ص ٣٩.
(٤٢) ابن اياس، بدائع، الجزء الخامس ص ٣٦٦.
(٤٣) نفسه، ص ٣٨٥.
(٤٤) نفسه، ص ٤١١.

التعب كان قد ساور أهل السوق من تواتر المناسبات والاحتفالات فقد ترافق الانتصار على الأفرنج مع قدوم عيد الأضحى: «فحصل للناس مشقة زائدة بهذه الزينة، واشتغلوا بذلك عن الأضحية والعيد، ووقع في ذلك اليوم مطر غزير، فأعدم قماش الناس الذي زينوا به، وصار الوالي يبطح الناس على الأرض ويضرب الذي ما زيّن دكانه، فما حصل على أحد من الناس خير»[٤٥].

لكن السلاطين والحكام بالمقابل، كانوا عند وقوع البلاء كالهزيمة أو الطاعون، أول ما يفعلونه هو الانتقام من أرباب اللهو، ومن ذلك أن السلطان بيبرس، أمر في النصف من شعبان: «بإبطال ضمان الحشيش واحراقها. وأخرب بيوت المسكرات، وكسر ما فيها من الخمور، وأراقها، ومنع الحانات من الخواطي، واستتوب العلوق واللواطي، وعمّ هذا الأمر سائر جهات الديار المصرية، وبرزت المراسيم الشريفة بمنع ذلك من سائر الجهات بالبلاد الشامية»[٤٦]، وعندما تزايد أمر الطاعون وفتك في الأطفال والمماليك والعبيد والجوار والغرباء. . . نودي في القاهرة من قبل السلطان بأن لا يعمل عزاء بطارات ولا نائحة تنوح على ميت. . ثم رسم السلطان لحاجب الحجاب ووالي القاهرة بأن يكبسوا بيوت النصارى ويكسروا ما عندهم من جرار الخمر، ويحرقوا أماكن الحشيش والبوزة ولا يبقوا في ذلك ممكناً. وقد وقع في دولة الأشرف شعبان بن حسين ما يقرب من هذه الواقعة[٤٧].

IV

تُبرز الأعياد، وكافة أنواع اللهو، إشكالية الداخل والخارج، أو الظاهر والباطن، الخاصة بالمدينة الإسلامية، وكما فعل برقوق بأن طرد أهل النوروز إلى خارج المدينة فصاروا يعملون لهوهم ولعبهم خارج القاهرة، فإن المدينة في كل وقت كانت تطرد اللهو إلى خارجها. وفي عصرها الذهبي، فإن بغداد جعلت

---

(٤٥) نفسه، ص ٤١٧.

(٤٦) ابن اياس. بدائع، الجزء الأول، القسم الأول ص ٣٢٦.

(٤٧) ابن أياس، بدائع، الجزء الرابع ص ٧٦ ـ ٧٧.

كل ما يتصل بعادات اللهو في البساتين المحيطة بها وخارج أسواقها. وقد انتشرت المواخير في ضواحي بغداد والخمارات في البساتين بعيداً عن رقابة المحتسبين، في شط الصراة ومطالع الفرات والزبيدية. وكان بعض الجماعات من اللاهين يخرجون إلى البساتين وضفاف الأنهار، بعد أن يتزودوا من حاجاتهم ما يقدرون عليه من الخمر والمآكل ويقصفون في العراء، وكان الأغنياء يضربون الخيم والفساط وتعزف عليهم القيان التي ترافقهم(٤٨). وإذا كانت الحانات والخمارات قد امتدت إلى بعض أسواق بغداد، فإن ردة فعل الحنابلة كانت عنيفة عام ٣٢٣ هـ /٩٣٤م فصاروا يكبسون دور القواد والعامة، وخرجوا يريقون الأنبذة ويضربون آلات الطرب(٤٩).

وعلى هذا النحو نجد أن كل مدينة جعلت من البساتين القائمة خارجها أو ظاهرها، أماكن للهو. وكانت الأديرة ببساتينها الفسيحة وقاعات شرابها الباردة، مجتمع أهل البطالات ومقصد طلاب اللذات من البغداديين حسب ملاحظة آدم متز، أما في مصر القاهرة فإن إبراهيم بن القاسم الكاتب يحصي معاهد اللهو فيها ويذكر منها موقع الأهرام، ومواخير الجيزة وبستان القس، وملعب دير مارحنّا، وأحسنها دير القصير في جبل المقطم. وجميع هذه الأمكنة تقوم خارج المدينة وفي ضواحيها(٥٠).

ومع الوقت فإن الاحتفال بقدوم شهر الصيام، إنما كان يجري خارج المدينة على غرار كل المناسبات اللاهية، فالعامة من أهل المدينة رجالاً ونساءً وأولاداً يحملون عدتهم ويخرجون إلى البساتين وضفاف الأنهر ليودعوا الأيام العادية فيقصفون ويلهون استعداداً لاستقبال شهر الصيام.

واحتفل أهل الطرق الصوفية بمناسباتهم في مواكب داخل المدينة، إلا أن الخارج كان يجتذبهم أيضاً. ويذكر إبن إياس احدى الأعياد الخاصة بالصوفية

---

(٤٨) فهمي سعد: العامة في بغداد. الأهلية للنشر والتوزيع. بيروت ١٩٨٣، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.
(٤٩) نفسه، ص ٣٢٨.
(٥٠) آدم متز، الحضارة الإسلامية، الجزء الثاني، ص ٢٨٣.

المعروف بليلة سيدي اسمعيل الإنبابي: وكانت ليلة حافلة، وضُرب في الجزيرة التي تجاه بولاق نحو من خمسمائة خيمة، وخرج الناس في القصف والفرجة عن الحد[٥١]. ويذكر الجبرتي في تاريخه المناسبات التي يخرج فيها أهل الطرق الصوفية لزيارة قبور أوليائهم، وهذه المناسبات تتحول إلى احتفالات لاهية حسب الوصف الذي يقدم لإحداها، يذكر الجبرتي أن قبر الرزوقي صار مزاراً عظيماً يُقصد للزيارة ويختلط به الرجال والنساء.. ثم إنهم ابتدعوا له موسماً وعيداً في كل سنة يدعون إليه الناس من البلاد القبلية والبحرية، فينصبون خياماً كثيرة يجتمع العالم الأكبر من أخلاط الناس وخواصهم وعوامهم وفلاحي الأرياف وأرباب الملاهي والملاعب والغواني والبغايا والقرادين والحواة.. ويجتمع لذلك أيضاً الفقهاء والعلماء وينصبون لهم خياماً أيضاً، ويقتدي بهم الأكابر من الأمراء والتجار والعامة من غير إنكار، بل ويعتقدون ذلك قربة وعبادة، ولو لم يكن كذلك لأنكره العلماء فضلاً عن كونهم يفعلونه[٥٢].

واكتسب الفقهاء والعلماء عادة الخروج إلى ظاهر المدينة للتنزه، ويذكر **الغزي في لطف السمر**، خروج العلماء إلى بستان الربوة ومعهم المنشدين[٥٣]. ويذكر **العلاف** أن الشيوخ وأرباب الكسوة والعلمية، يقصدون مواقع خارج المدينة لنزهاتهم: فتراهم دوماً يلتمسون الأمكنة الهادئة من ضوضاء الناس واجتماعاتهم، وغالباً ما تبدأ نزهاتهم عقب صلاة الفجر، فيأخذون سَماور الشاي ومتعلقاته وبعض ما يصلح للصبوح من جبن وزيتون وبعض كتب السير أو كتب الفقه، فإن اختاروا محلاً قريباً من المدينة فعلى ضفاف قناة المزة مما يلي بردى يحطون رحالهم[٥٤].

ويبدو أن مراسم «الشدّ» الخاصة بالطوائف الحرفية كانت تُقام أيضاً في

(٥١) ابن أياس. بدائع، الجزء الرابع ص ١٥٢.
(٥٢) الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار، الجزء الثاني ص ٣٠٤.
(٥٣) نجم الدين الغزي: لطف السمر وقطف الثمر. منشورات وزارة الثقافة دمشق ١٩٨١، الجزء الثاني. ص ٦٦٥.
(٥٤) أحمد حلمي العلاف: دمشق في مطلع القرن العشرين. دار دمشق (ط ٢) ١٩٨٣، ص ٢٠٩.

أماكن خارج المدينة، ومراسم الشدّ هي الخاصة بترقية الصبيان المتعلمين في الحرفة عند رفعهم إلى رتبة الصناع. وشيخ الحرفة هو الذي يعين البستان الذي تقوم به الحفلة، فينطلق الجميع في الوقت المعين إلى المكان المرسوم، وهناك تقام الألعاب على اختلافها التي ترافق المراسم(٥٥).

إذا كانت المدينة تطرد اللهو إلى خارجها، فإنها تتحفظ عليه في داخلها أو باطنها، وتعزله في أماكن مغلقة. وأبرز الأماكن المغلقة التي اعتبرت مواطن للهو هي الحمامات، ومن هنا تشدد الفقهاء في الأحكام الخاصة بها. ويحدد الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين مفكرات الحمامات: منها الصورة التي على باب الحمام أو داخل الحمام يجب إزالتها على كل من يدخلها إن قدر.. فإن مشاهدة المنكر غير جائزة. ومنها كشف العورات والنظر إليها. ومنها الانبطاح على الوجه بين يدي الدلاك الخ(٥٦). وقام أدب واسع متعلق بآداب الحمامات وأحوالها، يتناول كيفية دخوله والأوقات المناسبة لذلك، وما ينبغي عمله. ولدى الفقهاء فإن المصر الجامع لابدّ له من أن يشتمل على حمام(٥٧). إلا أن الاختلاف وقع في جملة أمور خاصة بالحمامات مثل دخول النساء. أما العامة من الناس وكذلك الخاصة فقد اعتبرت الحمامات أماكن لقضاء أوقات التسلية ومواطن اللهو.

كذلك، فإن بيوت القهوة اعتبرت بنظر الفقهاء وأهل التقوى أماكن يرتادها البطالون وأهل المجون؛ من هنا تشددوا في جعلها مغلقة. وقد وقف العلماء موقفاً متشدداً من شرب القهوة في القرن السادس عشر، عند دخولها إلى بلاد الشام ومصر. واستغرق النقاش حول حلها أو تحريمها مدى قرن من الزمن. ويشرح الغزي في الكواكب السائرة الأمر عند تعرضه لسيرة أحمد عبد الحق السنباطي فيقول: كان رحمه الله يشدد في قهوة البن ويقول بتحريمها وتبعه جماعة من طلبة العلم بمصر، كما كان والد شيخنا الشيخ يونس العيثاوي يشدد فيها

(٥٥) نفسه، ص ١٥٦.

(٥٦) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين. دار المعرفة ـ بيروت لبنان، الجزء الثاني ص ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٥٧) أحمد بن محمد الكوكباني: حدائق النمّام في الكلام على ما يتعلق بالحمام، تحقيق عبد الله محمد الحبشي. الدار اليمنية للنشر والتوزيع (ط ،) ١٩٨٦. ص ١٨.

بدمشق وتبعه بعض جماعة من طلبة العلم بها حتى ضمنها بعض مؤلفاته. ثم انعقد الآن الإجماع على حلها في ذاتها، وأما في الاجتماع على إدارتها كالخمر وضرب الآلات عليها وتناولها من المرد الحسان مع النظر إليهم وغمز بعض أعقابهم فلا شبهة في تحريمه(٥٨). ويذكر الغزي أن قاضي حلب صالح جلبي كان ممن منع شرب القهوة بحلب على الصفة المحرمة من الدور المراعى في شرب الخمر وغيره(٥٩). ويبدو أن المتصوفة كانوا أسرع إلى حل شرب القهوة، فمحمد ابن سيدي محمد بن عراق، وهو من كبار المتصوفة أشهر شرب القهوة بدمشق فاقتدى به الناس وكثرت من يومئذ حوانيتها، ومن العجب أن والده كان ينكرها وخرب بيتها في مكة(٦٠).

وقد اعتبرت القهوة مادة لهو وفجور، وقد قال المفتي أبو السعود بعد أن سئل عن القهوة قبل أن يكمل اشتهارها، بعدما قرر له اجتماع الفقه على شربها، فأجاب: ما أكب أهل الفجور على تعاطيه، فينبغي أن يجتنبه من يخشى الله ويتقيه. وهذا ليس فيه تصريح بتحريمها بل يقتضي أن الأولى تركها حذراً من التشبه بالفجار. والكلام في القهوة الآن قد انتهى بالاتفاق على حلّها في نفسها، وأما اجتماع الفقه على إدارتها في الملاهي والملاعب وعلى الغيبة والنميمة فإنه حرام(٦١).

ويشرح القاسمي في قاموس الصناعات الشامية أحوال المقاهي فيقول: القهاوي كثيرة بدمشق، فكل محلة لا تخلو من عدة قهاوي. والقهاوي التي ضمن البلد، يكون رواجها كثيراً في زمن الشتاء، وفي فصل الصيف يزهد بها لشدة الحر. ويضيف: وعلى كل حال، فلا يدخل تلك القهاوي من كان ذا شهامة أو عقل أو دين، حيث انها مجمع الأسافل والأرذال(٦٢).

---

(٥٨) الغزي: الكواكب السائرة، الجزء الثاني. ص ص ١١١ ـ ١١٢.
(٥٩) نفسه، ص ١٥٣.
(٦٠) نفسه، ص ١٩٨.
(٦١) نفسه، الجزء الثالث، ص ٣٦.
(٦٢) محمد سعيد القاسمي: قاموس الصناعات الشامية. دار طلاس ـ دمشق ١٩٨٨. ص ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

V

إن كتب ورسائل الحسبة التي نوهنا بها من قبل، والتي تقدم لنا فكرة عن أحوال الأسواق في المدن وما تكتظ به من تنوع بشري يضم أرباب المهن والبطالين والمتسولين على السواء، تمتنع من اعتبار أهل اللهو من بين أصحاب المهن. وبالرغم من تواتر أخبار المهرجين والمغنّين والمرقصين وسواهم، فإننا لن نجد في رسائل الحسبة، والتي تعتني عادة بذكر أهل الحرف وصناعاتهم، ذكراً لأرباب اللهو من بين أصحاب الصناعات. ومن هنا، فإن تتبع أحوال محترفي اللهو يتطلب العودة إلى مصادر من نوع مختلف.

يتيح لنا كتاب اللهو والملاهي لابن خرداذبه أن نتتبع أصول وأحوال المغنين والموسيقيين والراقصين؛ فهم بشكل عام أرقّاء وجواري. ويبدو أن مهنة الغناء قد طغى عليها المخنثون والخصيان. وحسب رواية ابن خرداذبه فإن الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك قد أمر بإخصاء كل المغنين المخنثين. أما المغنيات فكن قينات وجاريات[٦٣].

وقد حصل توسع في أنواع الحرف التي تنسب إلى اللهو. فلم تقتصر على الغناء والموسيقى، بل شارك فيها أهل السماجة والمضحكين، وهم الذين يقدمون الأدوار التمثيلية في الاحتفالات. ومع انتشار مجالس الشراب التي تقدم الخمور والأنبذة صارت لمهنة الساقي أهميتها. وجرت العادة أن يكون السقاة من النصارى واليهود، واستهجن أن يكون الساقي مسلماً واعتبر ذلك خروجاً على تقاليد الحانات[٦٤]. وقد ضمت هذه الحانات حسب بعض الأوصاف: القيان من مغنيات وراقصات وندمان وغلمان ومخنثين يضفون على مجالس الشرب حللاً من اللهو والتهتك[٦٥].

إن الصورة التي ينكشف عنها عالم اللهو تضم: العبيد من غلمان وجواري، كما تضم غير المسلمين من مسيحيين ويهود. وتضم بشكل خاص الغرباء

---

(٦٣) ابن خرداذبه: من كتاب اللهو والملاهي ص ٣٢.

(٦٤) فهمي سعد: العامة في بغداد ص ٢٧٠.

(٦٥) نفسه، ص ٢٧٣.

والضعفاء الذين ينتقلون من مدينة إلى أخرى ليعرضوا فنونهم وسماجاتهم. كما تشتمل صورة أرباب اللهو على المشوهين وأصحاب العاهات، كالأقزام لمهن التهريج والفهلوة، والعميان للغناء والضرب على الآلات. هذه هي الصورة التي يمكن استخلاصها من الجبرتي حين يتحدث عن أرباب الملاهي والملاعب والغواني والبغايا والقرادين والحواة. وتشبهها تلك التي يقدمها البديري حين يذكر: سائر الملاعب وأرباب الغناء واليهود والنصارى. وفي حوادث عام ١٢٦٠هـ/ يشير البديري على سبيل المثال إلى أنه ورد إلى الشام ثلاثة يهود من مدينة حلب لهم مهارة في ضرب الآلات بأحسن النغمات فصاروا يشتغلون في قهاوي الشام ويسمعهم الخاص والعام.

يقدم قاموس الصناعات الشامية مادة فريدة بخصوص حرف اللهو والبطالة، فيشير إلى مهن: الحكواتي، الخمّار، الحمّامي، الزمّار، الثعباني، الحمياتي، الطبال، العقاربي، العواد، القراد، القوال، المزعبر، المشبب، المصارع، المصور، المهرج، المغني، الممثل. ولا يتوانى مصنفو هذا القاموس عن وصف أغلب أصحاب هذه المهن بالدناءة والخسة: فالخمار خبيث وحرفته من أخبث الحرف، والزمار الذي يطوف على القهاوي والأسواق فينتمي إلى فرقة تسمى الجعيدية، والحمياتي الذي يطيّر الحمام ويتاجر به، فليس له دين ولا دنيا. وعادة ما يكون الطبال من القرى أو من الغجر أو من القبط. والقرادون الذين يرقّصون القردة أو الدببة فهم أيضاً من الجعيدية أو من النور «الغجر». وحرفة القوال نوع من الشحاذة، وغالب القوالين من مصر، وحرفتهم دنيئة. والمزعبر أو المشعوذ، الذي يأتي الأفعال العجيبة فعادة ما يكون من الإفرنج. وممثلو الروايات من الأرمن والأروام. والمهرج حرفة يتعيش منها الأدنياء. أما المغني فلا بركة في حرفته.

لقد أخرج الفقهاء أرباب اللهو من قوائم أهل الحرف والصناعات، وأخرجوا اللهو خارج المدينة، أو عزلوه في أماكن مغلقة وتشددوا في ذلك. وعلى نحو عام، فإن المدينة تركت مهن اللهو للهامشيين والغرباء والضعفاء وذوي العاهات والنقائص ووسمتهم بالدناءة.

مدينة القدس: عروبتها وإسلامها في طريق الاحتضار

الشيخ طه الولي

بين يدي الموضوع

خططت إسرائيل والمنظمات الصهيونية لإقامة «يوم القدس» على الصعيد العالمي في أيار ١٩٧٩. أقامت السفارات الإسرائيلية والمنظمات الصهيونية الندوات والمعارض وغيرها من المشاريع، التي تتوجه لإثبات أن القدس هي «العاصمة الموحدة لدولة إسرائيل».

ومن المعروف، أنه حسب قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة رقم ١٨١، بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٧، والقاضي بتقسيم فلسطين دولتين مستقلتين ـ عربية ويهودية ـ أعطيت القدس وحدة منفصلة ـ هيكلاً منفصلاً، يملك نظاماً دولياً خاصاً ويدار من قبل الأمم المتحدة. وأعلنت القدس مدينة منزوعة السلاح ومحايدة، ومنع فيها أي شكل من التفرقة لعوامل العنصر والديانة، واللغة والجنس. . وانيطت مهمة القيام بإدارة المدينة بالأمم المتحدة من خلال مجلس الوصاية. إلا أن مثل هذا الحل لم يتوافق مع المخططات الصهيونية العالمية، التي سعت لتحقيق هدفها المتمثل في إقامة «إسرائيل الكبرى» وعاصمتها القدس.

سبق إعلان الدولة اليهودية، وانسحاب القوات البريطانية من أراضي فلسطين التي كانت منتدبة عليها، احتلال جزء كبير من القدس من قبل

المنظمات الصهيونية الإرهابية، وكنتيجة للحرب العربية ـ الاسرائيلية عام ١٩٤٨ التي أشعل نارها الصهاينة تم احتلال الجزء الغربي وألحق بشكل لا شرعي بكيان إسرائيل. وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٩ أعلنت إسرائيل القدس عاصمة لها، واتخذت قراراً يقضي بنقل المؤسسات والوزارات الحكومية من تل أبيب للقدس.

وفي حزيران/يونيو ١٩٦٧ احتلت إسرائيل أيضاً الجزء الشرقي من المدينة، وفي ٢٧ حزيران/يونيو ١٩٦٧ أعلنت عن ضم القدس الشرقية لها وممارسة القوانين الإسرائيلية عليها، في نفس الوقت الذي بدأت فيه حملة صهيونية منظمة لإزالة الطابع العربي للقدس، واعطائها «طابعاً يهودياً صرفاً» لتهويدها.

إن ممارسات إسرائيل في تغيير الوضع الدولي الرسمي للقدس تعتبر خرقاً صريحاً لقرارات مؤتمرات لاهاي وجنيف عام ١٩٠٧ و١٩٤٩، والاعلان العام لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، ومعاهدات الأمم المتحدة الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، وتشكل خروقات لا سابقة لها لقواعد القانون الدولي عامة ولمجموعة كبيرة أخرى من المعاهدات والقرارات الدولية الهامة ومن ضمنها القرارات المتعددة للجمعية العمومية ومجلس الأمن للأمم المتحدة، ولجنة الحفاظ على حقوق الإنسان، والتي طالما طالبت إسرائيل بإيقاف أعمالها الموجهة لتغيير الوضع الدولي للقدس.

إن جوهر هذه القرارات العديدة يمكن اجمالها في قرار لجنة الحفاظ على حقوق الإنسان بتاريخ ١٥ شباط/فبراير ١٩٧٧ والذي اعترف بأن «كل الإجراءات التي اتخذتها إسرائيل لتغير الطبيعة الجغرافية والتركيبة الديمغرافية أو الوضع القانوني للأراضي العربية المحتلة، أو أي جزء منها، ومن ضمنها القدس، تعتبر غير سارية ولا شرعية». ودعت اللجنة أيضاً إسرائيل «لإلغاء كل تلك الاجراءات التي اتخذتها، والامتناع مستقبلاً عن الاجراءات التي قد تسبب تغيّر الوضع القانوني للأراضي العربية المحتلة».

إلا أن السلطات الإسرائيلية، ورغم اعتراض واحتجاجات الرأي العام

العالمي المتعددة، مستمرة في الإعلان بوقاحة عن «حقهم التاريخي الغير منازع» لملكيتهم لتلك المدينة، ويؤكدون أن القدس كانت دائماً وستبقى للأبد «مدينة يهودية».

القدس: من هم أهلها واصحابها

القدس ـ مدينة معتبرة كمكان ديني مقدس لممثلي الأديان الثلاثة العريقة في القدم ـ اليهودية والمسيحية والإسلام. كانت قد اقيمت قبل آلاف من السنين من ظهور اليهود فيها.

احتوت المخطوطات المصرية، والمؤرخة لألفي عام، قبل الميلاد على ذكر هذه المدينة. وتقول هذه المخطوطات أن الكنعانيين هم الذين سكنوا تلك المدينة. ومن المعروف تاريخياً أن إحدى المدن الكبرى في الدولة الكنعانية، والتي وصلت في عهد القرنين الثالث عشر والثاني عشر ق. م. مستوى عالياً، في تلك الفترة، من التطور الاجتماعي كانت القدس والتي تحولت إلى «المدينة القلعة» ويعتقد المؤرخون بأن التسمية الحالية للقدس، هي في الأصل كنعانية، والتي عنت «مدينة السلام». والإنجيل يؤكد أن التسمية قبل ذلك كانت ايغوس ـ حسب تسمية أحد تفرعات الكنعانيين الايغسيين.

في عهد الدولة الكنعانية هاجمت الكثير من القبائل السامية الآتية من جنوبي الجزيرة العربية فلسطين، ومن ضمنها كانت القبائل اليهودية «يهودا وإسرائيل» التي استطاعت بعد حرب طويلة طاحنة مع السكان المحليين من تدمير واخضاع الدولة الكنعانية. إن تاريخ اخضاع الدولة الكنعانية من قبل اليهود مذكور أيضاً في الإنجيل، والذي تستخدمه الدعاية الصهيونية بشكل خاص «كمصدر موثوق به» لإثبات «الطبيعة اليهودية للمدينة».

وفي القرن العاشر ق. م. اقيمت على «أرض كنعان» الدولة الإسرائيلية ـ اليهودية، والتي انقسمت على نفسها بعد مئة عام، قسمين: إسرائيل ويهودا. واستمرت دولة إسرائيل ما يقرب المئة عام، وفي عام ٧٢٢ ق. م. اخضعها الآشوريون لسلطتهم. وفي عام ٥٨٦ ق. م. انهارت دولة يهودا بفعل ضربات

البابليين، والتي ضمت القدس أيضاً. ومنذ ذلك الحين انتهت الفترة القصيرة نسبياً من سيطرة اليهود على القدس وفلسطين عامة. وكان اليهود قد تم سبيهم وبيعهم كعبيد في بابل. ثم احتل الفرس المدينة بين الأعوام (٥٣٠ - ٣٣٢ ق. م.)، واليونان بين (٣٣٢ - ١٦٤ ق. م.).

بعد سقوط امبراطورية بابل، عاد قسم ضئيل من اليهود لفلسطين. وعند اعادتهم بناء دولة يهودا الثانية التي امتدت على منطقة القدس الصغيرة، قام الرومان بتحطيمها في القرن الأول ق. م.، بعد أن عاشت من عام ١٦٤ حتى ٦٣ ق. م. وخلال الغزو الروماني كانت القدس قد دمرت بكاملها، واليهود قد تم نفيهم منها. وكما أكد أحد المؤرخين القدامى «بعد ذلك لم يبق أي يهودي داخل أسوار القدس. كل السكان السابقين كانوا قد رحلوا».

على مدى قرون عديدة بقيت المدينة مستعمرة رومانية. وفي تلك الفترة بالذات، في القرن الرابع، أصبحت القدس مدينة مقدسة للمسيحيين، وبها يرتبط تاريخ تلك الديانة.

في عام ٦٣٧ دخل العرب فلسطين، والكثيرون منهم ارتحلوا واقاموا في القدس. القسم الأعظم من سكان المدينة اعتنقوا الإسلام، وأصبحت العربية اللغة الأساسية. ولقد سمح لليهود بالعودة للقدس، بعدما أصبحت هذه المدينة عربية.

حكم العرب القدس منذ عام ٦٣٧ حتى ١٥١٧، فيما عدى ثلاثة مراحل، والتي وقعت إدارتها في يد العثمانيين (١٠٧٢ - ١٠٩٠)، الصليبيين (١٠٩٩ - ١١٨٧ و١٢٢٩ - ١٢٣٩) وعادت مرة أخرى للحكم العثماني.

بعدما تم الاستيلاء على المدينة من قبل الصليبيين عام ١٠٩٩ طرد اليهود من جديد من المدينة، وفقط، بعد ما تم الاستيلاء عليها من قبل صلاح الدين عام ١١٧٨ سمح لهم بالعودة إليها. ومنذ ذلك الوقت لم تعترض اليهود أي اعتراضات للإقامة في المدينة. ولقد تأكد عبر التاريخ تكراراً بأن المسلمين الذين

قد ملكوا المدينة على مدى قرون عديدة، كانوا قد تعاملوا بلطف مع ممثلي الديانات الأخرى.

بذلك، يمكن القول، إنه على مدى ما يزيد عن أربعة آلاف سنة من تاريخ القدس، شكلت مرحلة هيمنة اليهود عليها فترة قصيرة فقط. زيادة على ذلك، إن وجود الأماكن المقدسة المختلفة المسيحية والإسلامية، لا تعطي إسرائيل أي حق تاريخي لمطالبتها «بالطبيعة اليهودية» الخاصة للقدس.

لقد كانت القدس أولى القبلتين للمسلمين، وفي الوقت الحاضر تعتبر المدينة الثالثة في قدسيتها، بعد مكة المكرمة والمدينة المنورة، بالنسبة للمسلمين.

إن المكان المقدس الرئيسي في القدس بالنسبة للمسلمين هو منطقة الحرم الشريف، التي تضم المسجد الأقصى ومسجد عمر وقبة الصخرة الشريفة والآثار العديدة الأخرى.

هيكل سليمان الذي يعتبر المكان «الأكثر قدسية» لليهودية كان قد بني في عهد الملك سليمان، ابن داود، الذي اخضع القدس لسلطانه. إن تاريخ بناء الهيكل وتخطيطاته واردة في الكتاب المقدس. فقد شيد هيكل سليمان بين العامين ٩٥٩ ـ ٩٥٢ ق. م. وخلال الغزوات اللاحقة للمدينة، كان الهيكل قد تعرض للتدمير والتخريب، وكان قد أعيد بناؤه في عهد المملكة الثانية، وبعد ذلك، دمر بالكامل واحرق على أيدي الرومان في أواسط القرن الأول قبل الميلاد مع القدس كلها.

إن المعلومات المتوفرة الآن لدى علماء الآثار، لا تعطي إمكانية تحديد ذلك المكان الذي وجد فيه الهيكل، إلا أنه من المعروف أنه كان على أرض الحرم الشريف. ولقد بقي حتى أيامنا هذه «حائط المبكى» الذي يشكل جزءاً من السور الذي أحاط بالهيكل، والذي يعتبر المحجة الأساسية لليهودية.

وبما أن حائط المبكى جزء من السور المحيط بالحرم الشريف في الوقت الحاضر، أعلن أنه ملك للمسلمين حسب ما جاء في قرار لجنة المحامين المعينة من الحكومة البريطانية عام ١٩٢٩. وفي عام ١٩٣٠ أكد هذا القرار في

عصبة الأمم. ويجدر القول، في الوقت ذاته، إن اليهود لم تعترضهم أي مشاكل عندما كانوا يأتون لممارسة عباداتهم الدينية عند حائط المبكى.

وهكذا، كما نرى، أنه ما عدا الخرافات والأكاذيب اليهودية حول حقهم التاريخي في القدس لا تستطيع إسرائيل والدعاية الصهيونية مقاومة الحق الشرعي للعرب في مدينة القدس، حسب ما ينص عليه المقياس القانوني الدولي والشرائع الحديثة التي تعتبر المقبولة الوحيدة. لهذا، فإنه من المستهجن أن الصهيونية اليوم قد اختارت الطريق المقبول الوحيد لديها، لإثبات سيطرتها على القدس وهو تغيير الطابع التاريخي للمدينة، وإقامة مكانه مدينة جديدة والدعوة من خلال الدعاية الوقحة «بالارتباط الروحي لليهود بها» والقائمة على «الروابط التاريخية» بمكان جغرافي محدد.

القدس: تحت مخالب العدوان

ظهرت قضية القدس والقضية الفلسطينية ككل في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، عندما رفع قادة الصهيونية شعار إقامة دولة يهودية على أراضي فلسطين. لقد برمجت السياسة الاستعمارية التوسعية الصهيونية في بداية ولادة الصهيونية كحركة سياسية، والتي شكلت السبب الأول لظهور القضية الفلسطينية، والتي أصبحت فيما بعد مصدر مأساة الشعب العربي الفلسطيني، وتراجيديا القدس خاصة. ولقد اختارت المحاولات العدوانية التوسعية للصهيونية القدس، حيث ان بن غوريون كان قد صرح أن «لا فلسطين بدون القدس، وهناك عشرات الآلاف من شبيبتنا مستعدة لبذل أرواحها في سبيل القدس سنعمل ما نستطيع، وهي تدخل في إطار إسرائيل كما تدخل تل أبيب».

احتلت إسرائيل الجزء الغربي من القدس عام ١٩٤٨، ودخلت القوات الأردنية الجزء الشرقي من أجل إعاقة إسرائيل في احتلال القدس كاملة. وهكذا أصبحت المدينة مقسمة لجزئين، حيث وقعت أكثر من ٧٥٪ من أراضي القدس تحت الإدارة الإسرائيلية و٢٥٪ تحت الإدارة الأردنية.

ولقد هرب آلاف العرب من القدس خلال الحرب للنجاة من وطأة إرهاب المجموعات الصهيونية.

وبعد أقل من عام من احتلال المدينة الجديدة، أعلنت إسرائيل القدس عاصمة لها. إلا أنه يجب التأكيد هنا، أنه رغم كل المحاولات الإسرائيلية الرامية لتثبيت وتعميم القدس كعاصمة لإسرائيل، باءت إسرائيل بالفشل، حيث أن الأغلبية الساحقة من البعثات الدبلوماسية فضلت البقاء في تل أبيب، ورفضت كل الدول العظمى الاعتراف بالقدس عاصمة لإسرائيل.

ولقد شنت السلطات الإسرائيلية منذ الأيام الأولى لاحتلالها الجزء الغربي من المدينة حملة منظمة لإزالة الطابع العربي للمدينة، واعطائها طابعاً يهودياً عالمياً صرفاً. قاموا بتنفيذ كل هذه الممارسات، رغم أن إسرائيل كانت قد أعطت وعداً شكلياً في الأمم المتحدة، حين قبولها عضواً في هذه المنظمة الدولية، بأن القدس تدول وستعطي الفلسطينيين إمكانية العودة. ولقد أعلنت الجمعية العمومية للأمم المتحدة حينذاك بأنها «أخذت في الاعتبار إعلان إسرائيل وتوضيحاتها، التي نقلها ممثل حكومة إسرائيل حول الاعتراف بضرورة تنفيذ قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة بتاريخ ٢٩ كانون الثاني ١٩٤٧، و١١ كانون الأول ١٩٤٨».

إلا أن إسرائيل كانت قد استمرت في تهويد المدينة الجديدة، رغم احتجاجات الرأي العام العالمي، مشكّلة بذلك خرقاً فاضحاً لقرارات المنظمات الدولية، ووعدها للأمم المتحدة المتعلق بضرورة تنفيذ مسألة تدويل القدس.

جنباً إلى جنب، سارت ممارسات إسرائيل في «استيعاب» الجزء الغربي من القدس والتحضير لحرب جديدة من أجل احتلال المدينة القديمة، حيث جرى تحضيرها كمخفر أمامي متقدم وقوي على الحدود، وجعلوها من ثم منطقة عسكرية. في هذه المنطقة أيضاً تم استيعاب المهاجرين الجدد، وتم بناء مساكنهم بجانب حدود القدس الشرقية، ومثلت هذه البنايات خطاً دفاعياً عسكرياً متقدماً، وانشئت بشكل جعل واجهاتها مطلة على القدس الشرقية

وذلك من أجل ان تغطي النيران عن بقية المباني الخلفية. وكانت واجهات العمارات تلك اسمك بمرتين من البنايات الأخرى، وتذكر نوافذها بالدشم العسكرية. حتى إن السلطات جعلت من البيوت القديمة محطات ودشم عسكرية. كل هذا يمثل جزءاً من التحضيرات التي قامت بها الدولة الصهيونية من أجل حرب جديدة.

بدأت إسرائيل في عدوانها الدوري يوم الاثنين بتاريخ ٥ حزيران ١٩٦٧، ضد الدولة العربية. في ذلك اليوم استطاعت القوات المظلية من اقتحام خط دفاع المدينة الشرقية، واستمر قصف المدينة بالمدفعية والطيران الإسرائيليين ليومين آخرين، رغم أن القوات الأردنية التي تواجدت هناك، كانت قد انسحبت.. واستخدمت في الهجوم أيضاً قنابل النابالم... ولقد كانت حصيلة هذا القصف الجوي والأرضي قتل مئات من السكان العرب المسالمين، وتدمير عدد كبير من البيوت والبنايات الإدارية. ولقد تضرر المسجد الأقصى، والذي يعتبر أحد أكبر الأماكن الدينية والتاريخية بعد مكة بالنسبة للمسلمين، وكنيسة القديسة آنا ومستشفى فكتوريا وغيرها... ولقد غادر المدينة من ٢٠ إلى ٣٠ ألف مواطن عربي في الأيام الأولى من الاحتلال الإسرائيلي.

وحين وصول الحاخام الأكبر شلوموغورين، مع الجيش الإسرائيلي للمدينة المحتلة، أعلن «لقد تمكنا من احتلال المدينة المقدسة... ونقسم بدمائنا بأننا سوف لن نعيدها لهم أبداً... هذا المكان المقدس هو لنا ولآلهنا ومن هنا سوف لن تحرك خطوة واحدة للخلف أبداً.. أبداً»!.

من الطبيعي، أن المعتدين الصهاينة لم يأخذوا في حساباتهم ملايين المسيحيين، ولا ملايين المسلمين، والتي مثلت وتمثل لهم القدس مدينة مقدسة.

منذ عام ١٩٦٧ والدعاية الصهيونية تطلق على القدس «المدينة الموحدة» وتسكت عن القول بأنه قد «توحدت» بالقوة الفظة، ضد إرادة سكانها، وقرارات ومطالب العالم بأسره.

القدس الموحدة: ماذا تعني!

كتبت صحيفة الغارديان اللندنية، أن «إسرائيل بشخص رئيس وزرائها - ليفي أشكول - وعد العالم قبيل الحرب، بأن بلاده ليست بحاجة إلى شبر واحد من الأراضي العربية. ولم يمض أسبوع واحد على وقف اطلاق النار حتى بدأ عمل الجرافات في المدينة القديمة. ومع نهاية آب ١٩٦٧ كان قد أزيل ما يقارب من أربعة آلاف بيت عربي في القدس».

بعد أسبوعين من انتهاء المعارك العربية - الإسرائيلية عام ١٩٦٧، اتخذ البرلمان الإسرائيلي قراراً خوّلت الحكومة بموجبه حق بسط نفوذها على «أية قطعة من أرض إسرائيل (إسرائيل الكبرى) التي تعتبرها ضرورية. وفي هذا اليوم تم الإعلان عن توحيد القدس ومجموعة من القرى العربية المحيطة بالدولة الإسرائيلية. وفي ٢٧ و٢٨ آب من العام نفسه اتخذت الحكومة الإسرائيلية والسلطات العسكرية مجموعة من القوانين والمراسيم والتدابير، كانت نتيجتها حل مجلس بلدية القدس الشرعي المنتخب من قبل المواطنين في الجزء الشرقي من المدينة وطرد رئيس البلدية.. كما تم تطبيق هذه القوانين على كل المؤسسات العربية التنفيذية والمؤسسات الأخرى، وبذلك تم إلحاق المدينة المقدسة بدولة إسرائيل عملياً.

إلّا أن «القوانين الصهيونية»، كانت قد طبقت قبل اتخاذ قرارات رسمية بذلك. وفي ١١ آب، بدىء تهويد القدس الشرقية، والمتمثلة في التدمير المبرمج والمصادرة للممتلكات العربية... ففي حي السور الغربي للحرم الشريف دمر ١٣٥ بيتاً عربياً كان يسكنها ٦٥٠ مواطناً، ونسفت ٢٤ بناية من ضمنها أماكن تاريخية ودينية ومحل إقامة المفتي الإسلامي في الحي نفسه (٢٤ آب).

ومن ثم، وفي ٨ شباط ١٩٦٨ قامت السلطات الإسرائيلية بمصادرة وإلحاق ٣٣٤٥ دونماً من الأراضي العربية في الجزء الشمالي من المدينة. وفي نيسان ١٩٦٨ صودرت ٣٠٠ دونم من القسم الجنوبي، وفي القسم الشرقي صودرت أراضي حي جبل المكبر، وانشئت عليها مستعمرة «كريات مورفياخ»، واستوطن هذه

المستعمرة مستوطنون من منظمة صهيونية متدينة متعصبة ـ «خالوتسيم».

نشرت صحيفة «جيروزالم بوست» في تموز ١٩٦٧ مقالاً تقول فيه بضرورة توسيع ٨٢ متراً حول حائط المبكى، وكان هذا المشروع مؤشراً على تدمير وتهويد البنايات والممتلكات العربية المتبقية في حي الحرم الشريف. وخلال خمسة أعوام من الاحتلال الإسرائيلي كانت إسرائيل قد صادرت خمسة عشر ألف دونم من أراضي القدس الشرقية، وتحديداً ممتلكات هذا الحي المجاور لحائط المبكى.

هذا، وكانت قد وضعت «خطة عامة» لبناء القدس عام ١٩٦٤، أي قبل العدوان بثلاثة أعوام. وبعد الاحتلال، بدأت السلطات المحتلة حالاً بتنفيذها. وكما كتبت «النيويورك تايمز» فإن تنفيذ ذلك، لم يكن صعباً، حيث ان «المجموعة التي عملت على رسم هذه الخطة ذات التركيبة الدقيقة، أخذت بعين الاعتبار إمكانية التوحيد الكامل للمدينة، وربط الجزئين معاً بالروابط المشتركة والتكامل بين شطريها. وقبيل حرب الأيام الستة، كانت الخطة في أواخر مراحلها التحضيرية».

كتب ف. داربيل، المهندس المعماري لتخطيط المدن، في صحيفة «جيروزالم بوست اويكلي» إن «مخطط إعادة بناء المدينة يعتمد على التوسع في كل الاتجاهات، بحيث تبقى القدس القديمة في الوسط. وهذا عملياً يعني تشويه المظهر الخارجي للمدينة».

لقد سعت الخطة الصهيونية في القدس ومنطقتها لتحقيق حقائق جغرافية وديمغرافية، والتي من جهة ستمنع تقسيم المدينة حسب المعالم الديمغرافية، ومن ناحية أخرى، حاصروها بدائرة من المستوطنات الإسرائيلية التي عزلتها عن بقية مناطق الضفة الغربية لنهر الأردن المحتلة.

القدس: وراء الأسوار

وبتاريخ ٢٦ آذار ١٩٦٩ نشرت خطة أخرى «لترميم» المدينة، أطلق عليها «مشروع القدس الكبرى»، بحيث يأتي تطبيقها العملي تكملة «للخطة العامة لإعادة البناء» سابقة الذكر.

في ذلك اليوم نفسه كتبت الصحيفة الإسرائيلية «معاريف» في مقالة تحت عنوان «القدس الكبرى ـ عاصمة لإسرائيل»، بأن حدود القدس يجب أن تمتد حتى مدينة رام الله في الشمال، وبيت لحم في الجنوب. وكتبت الصحيفة نفسها ان إنجاز هذه الخطة معد لفترة خمسين عاماً، سيزداد عدد السكان اليهود خلالها في المدينة حتى ٩٠٠ ألف نسمة. ومن أجل بث الحياة في هذه الخطة، كان من الضروري لإنجازها ليس فقط مساحات واسعة، بل «إعادة توطين» الآلاف من السكان المحليين.

في عام ١٩٦٩ فقط، وفي منطقة واحدة ممتدة على مساحة ٥,٤ هكتاراً من جبل سكوبوس وحتى منطقة الشيخ جراح كان قد صودر ٨٢٠ آراً من الأراضي العربية، خططت السلطات الإسرائيلية لتوطين مئة ألف من المستوطنين اليهود فيها. وفي الشمال الغربي من القدس كانت قد أزيلت القرية العربية ـ النبي صموئيل ـ عن وجه الأرض، وعليها أنشئت منطقة سكنية كبيرة سميت برامات أشكول ـ وفي الشمال ـ الشرقي من القدس انشأ الصهاينة منطقة سكنية كبيرة، أطلق عليها نيفي ياكوف، الخطة النهائية لإعادة بناء هذه المنطقة تسعى لربطها مع مستوطنات جيفات شابيرا والواقعة على بعد ثلاثة كيلومترات من الجنوب، وتوطين ١٦٠ ألفاً من المستوطنين اليهود فيها.

حين الانتهاء من بناء رامات أشكول ربطتها السلطات مع حي «جليفات شابيرا»بحيث تحاط القدس من الشمال بسلسلة متكاملة من المستوطنات اليهودية، والمعزولة عن الأراضي العربية المحتلة التي يعيش فيها العرب بكثرة في الضفة الغربية.

وفي الجنوب الأقصى من المدينة، بدأت وزارة بناء المساكن الإسرائيلية في عام ١٩٧٣ بإقامة مستوطنة «جيسلو» على انقاض الأحياء العربية. ومن أجل تغطية المدينة من الجنوب، سيربط حي جليفات ها ـ ماسوا الجديد بكريات هايوفيل.

من الجنوب الشرقي تبنى المستعمرات: الأسوار

وشرقي القدس، وعلى الطريق المؤدية لمدينة أريحا، كان قد بدأ في إقامة

المركز السكني، الصناعي الكبير ميشور أدوميم عام ١٩٧٥، والذي سيحيط بالقطاع العربي من كل الجهات على شكل «حزام أمني». هذا ولقد سوت الجرافات منطقة كبيرة وشقت الطرق، واقيمت الخطوط الكهربائية والتلفونية، تعمل فيها الآن ما لا يقل عن عشرة مؤسسات صناعية.

هذا وقد بلغ إجمالي ما أقيم من المستوطنات على الأراضي التي صودرت من العرب بعد ١٩٦٧، ستة عشر منطقة سكنية جديدة، يعيش فيها الآن ما يقارب من ١٠٠ ألف مستوطن يهودي.

إن تنفيذ الخطة الصهيونية في إعادة بناء و«ترميم» القدس، استدعت تنفيذ هدفها عبر التجزئة والتطويق ومن ثم خنق الأحياء العربية... هذه الخطط تهدف لتكريس القدس «عاصمة إسرائيل الموحدة وغير القابلة للتجزئة، ولإيجاد الأغلبية اليهودية في كل أجزائها».

ونتيجة لهذه السياسة، ازدادت مساحة الأحياء اليهودية الصرفة في المدينة أكثر من الضعف، في الوقت الحاضر.

وخلال تحضير الخطط لإعادة بناء المدينة، تراقب وزارة الإسكان والتعمير مدى تحقيق وانجاز «سياسة المخافر الأمامية» الصهيونية. فتقام الأحياء السكنية الجديدة بشكل خاص على المرتفعات المسيطرة على المدن، وخلال بنائها يؤخذ بعين الاعتبار المتطلبات العسكرية ـ الاستراتيجية لجعل القدس وتحويلها المدينة «القلعة اليهودية».

حول ذلك كتبت مجلة «النيوزويك» الأميركية: «لم تغب أهمية إحاطة القدس العربية بخطوط عريضة من المستوطنات اليهودية، عن نظر الاستراتيجية الإسرائيلية. ومن أجل هذا الهدف قاموا بتوسيع حدود المدينة واحاطوها بشكل يسهل ممارسة المراقبة على الأحياء العربية. ومضت المجلة في القول «واضح كالنهار»، لماذا تريد إسرائيل امتلاك القدس الشرقية. هذه المدينة تشكل المفتاح الاستراتيجي للضفة الغربية، والعازلة للجزء الجنوبي لهذه الضفة من منطقة الخليل حتى الجزء الشمالي في نابلس. وامتلاك إسرائيل لشرقي القدس، يتيح لها

أن تهيمن على الضفة الغربية ككل، ومراقبة التجارة والاتصالات وضبط السكان، وخرق الوحدة الإدارية لهذه المنطقة، والهيمنة على مداخل نهر الأردن».

من أجل تحقيق هذه الأهداف تعلو «صروح» الصهيونية المتمثلة بالعمارات الشاهقة على المناطق العربية والأحياء التاريخية ذات الأهمية المعمارية للمسلمين والمسيحيين، بالوسائل العسكرية، التي تؤكد نوايا المحتلين غير الخفية على أحد، فهم ينوون البقاء هنا على مدى العصور. هذه البنايات والتماثيل التي تحمل لوحات توراتية، توضع كرموز في السياسة والاستراتيجية العسكرية الصهيونية. ولقد كتبت صحيفة «الأزفستيا» السوفياتية «سجانون وليس معماريين لبيوت كالجنود، بيوت كالحراس تهاجم البقية الباقية من البيوت العربية لتحاصرها في طوق خانق، مهددة إياها بالخنق».

في الوقت نفسه تمارسه السلطات سياسة توطين نشيطة «للأحياء ـ الساخنة» بالمهاجرين الجدد. فالشقق هناك عادة ليست غالية الثمن نسبياً، والكثير من العائلات اليهودية لا تجد مخرجاً آخر غير الذهاب للعيش في «الحزام الأمني» رغم أنهم يعلمون أن هذه الأحياء قائمة خارج ما يسمى «الخط الأخضر» (خطوط هدنة عام ١٩٤٨).

إلا أنه ليس من حق كل إسرائيلي أو مهاجر ـ يهودي أن يعيش هناك. فمبادىء السياسة الصهيونية يحافظ عليها جيداً هنا أيضاً: ٤٥٪ منها تخصص للمهاجرين من الدول النامية، ٤٥٪ «للاشكناز» أي ليهود الدول الأوروبية والأميركية «الأكثر لياقة»، و١٠٪ لليهود الآخرين. هذه المعادلة لم تتحدد بالصدفة ـ حيث لا يجب تجميع وحشد عدد يزيد على المعقول ليس فقط من العرب، بل وحتى من «اليهود الشرقيين» في الأحياء الاستراتيجية!

أما بالنسبة للعرب، فإنهم لا يكتفون بحرمانهم من العيش في الأحياء اليهودية، بل ويمنعونهم منعاً باتاً من العيش في الأحياء الجديدة، وكذلك يمنعونهم من البناء في أحيائهم القديمة.

القدس: تفريغها من العرب وحشرها باليهود

أكدت مجلة «التايم» الأميركية، بأنه خلال تحقيق حفلة «الاستيعاب» للمدينة قامت إسرائيل «بكل ما تحويه الكلمة من معنى بشق طريق الرقابة اليهودية على ذلك الجزء من القدس بالجرافات عبر الجير ورمال القدس الشرقية».

إلا أن «الدعاية الإسرائيلية تحاول جاهدة تغطية أعمالها الموجهة نحو اجتثاث وطرد السكان العرب من الرأي العام العالمي، واعطاء أعمالها الصفة الشرعية وتبريرها. فتقول مثلاً أحد منشورات البلدية الإسرائيلية في القدس، أن المواطنين العرب «لم يطردوا بالقوة أبداً»، وفي حال ضرورة استعمال أراضيهم بهدف «تطوير» المدينة يقبضون تعويضات «سخية» وتضمن لهم «مساكن بالاختيار». إلا أنه وفي الحقيقة، يجري كل هذا، بطريقة أخرى.

إن ثمن الأراضي في القدس الشرقية اليوم يزيد عن ٣٠ ـ ٣٥ ألف جنيه استرليني للدونم الواحد. ولدى السكان العرب خياران عندما يجري الحديث بخصوص أراضيهم وممتلكاتهم، فإما أن يحصلوا على تعويضات شحيحة، وإما، في حال رفضهم لها، تطردهم السلطات بالقوة وتصادر ممتلكاتهم. وتلك التعويضات التي يتم عرضها على العرب يتم تقديرها حسب ثمن الأراضي عام ١٩٤٧، ويتم دفع تلك التعويضات على مدى عشرين عاماً.

الصحفي البريطاني دافيد هيرست يروي أقوال أحد مواطني القدس: «الأرض التي ولدت عليها أنا ووالدي، والتي كانت ملكيتنا، ثمنت بخمسة وسبعين ألف جنيه استرليني. ولو انها كانت في ملكيتي الآن، لاستطعت أن أبيعها بـ ٤٥٠ ألف جنيه استرليني، أما في حال الحصول على التعويضات الإسرائيلية، فلن أنال أكثر من ستة آلاف وعلى مدى ٢٠ عاماً».

عندما يمتنع المواطن العربي في القدس عن التخلي عن أملاكه «للمالك الجديد» مقابل تعويضات «معقولة»، يعمل الأخير على خلق ظروف غير محتملة لإجباره على التخلي عن هذه الأملاك «اختيارياً». في البدء ترسل الجرافات، وتدمر كل شيء حول البناية. وخلال ذلك تصطدم الجرافة «سهوا» ببيت

العربي، فتتصدع الجدران، وتبدأ بتسريب المياه. تقطع الكهرباء والماء، ثم تأتي السلطات البلدية لتأمره بالانتقال من البيت، لعدم وجود حالة صحية مناسبة ضمن العيش الآمن فيه.

أما وعود السلطات بخصوص ضمان «مساكن اختيارية» للعائلات العربية المهجرة فإنها تبقى مجرد وعود.

ما الذي حصل مع آلاف العائلات العربية، التي اغتصبت منها بيوتها وأملاكها من جراء سياسة الجرافة الصهيونية؟! وهل حصلت على «مساكن اختيارية» بديلة في القدس؟ تظهر الاحصائيات التي يوردها الرئيس السابق لبلدية القدس روحي الخطيب في كتابه «تهويد القدس» ما يلي:

ملكية الأراضي في القدس

نسبة الملكية بالمئة التي بحوزة الأقليات والديانات الأخرى	نسبة الملكية بالمئة التي كانت بحوزة اليهود	نسبة الملكية بالمئة التي بحوزة العرب والمسلمين والمسيحيين	العام
٢	٤	٩٤	١٩١٨
٢	١٤	٨٤	١٩٤٨ في نهاية الانتداب
٢	٧٣	٢٥	١٩٤٨ بعد احتلال القدس الغربية
٢	٨٤	١٤	١٩٧٦

* وحدت إسرائيل مدينة القدس متحدية إرادة العالم كله..
* وضعت الدولة العبرية مخطط توحيد قبل حرب ١٩٦٧..

القدس: السكان العرب: كيف يعيشون فيها

لقد عبّر نائب رئيس بلدية القدس للشؤون العربية م. سالمون عن عقيدة المحتلين المستهترة «في البدء نأخذ الأراضي، والقانون سيأتي فيها بعد» والحقيقة،

ان التوسّعيين قد أخذوا الأرض من العرب، ورموا عرض الشارع عشرات الآلاف من العجزة والنساء والأطفال، واحرقوا المقدسات الإسلامية ونسفوا وحطموا البيوت العربية بالجرافات ـ هكذا أصبح قانون القوة بالنسبة للعرب.

لقد كتبت صحيفة «الاوبزيرفر»: «على الرغم من إعلانات الدعاية الإسرائيلية المعروفة جيداً بخصوص «المدينة الموحدة»، هذا التوحيد جغرافي صرف، وليس وحدة العيش المشترك للسكان فيها». ولا يمكن التحدث عن وحدة السكان العرب واليهود في القدس، للأسباب التالية:

أولاً ـ إن أغلبية السكان اليهود هم محتلون ـ استعماريون (ووفقاً لقواعد القانون الدولي فإن الحالة القانونية للمستوطنين تتساوى مع قوات الاحتلال الأجنبية، ويجب أن تخرج من الأراضي التي تحتلها بانتهاء الاحتلال العسكري).

ثانياً ـ لأن السلطات الصهيونية تتعامل مع المواطنين العرب الأصليين ليس فقط كبشر من الدرجة الثانية، بل وتعتبرهم عقبة في سبيل طريقهم لتحقيق مخططات إضفاء الطابع اليهودي الصرف على المدينة، أي يعني طمس عروبتها.

لقد كتبت صحيفة «الأزفستيا السوفياتية»: «هنا يمكن اعتقال العربي حتى «للشك في شكله»، ووضعه خلف القضبان بدون محاكمة واستخدام الضرب لانتزاع «الاعتراف» منه، رغم أن تهمته الوحيدة، هي انه يعيش هناك، حيث عاش أجداده وأجداد أجداده، وحقه في ملكيته مثبت في الوثائق الأبدية التاريخية».

وكتبت «الغارديان»: إن «المواطن العربي في القدس الذي عاش أسلافه هنا، قبل ألف عام من دخول أول أسلاف حكام المدينة الحاليين لهذه الأرض، يعلم جيداً، أن السلطات الإسرائيلية تستطيع في أي دقيقة فرض ضرائب إضافية ومصادرة أراضيه، وإزالة بيته بالجرافات، واعتقاله أو نفيه. ويدرك عبر كل هذا أنه لا يستطيع طلب مساعدة السلطات المختصة، والتي لم ولن تحرك اصابعها لمساعدته».

حالما فرضت السلطات السياسية والإدارية عام ١٩٦٧ على القدس الشرقية

بدأ الصهاينة بالعمل لإخضاع الاقتصاد العربي لأهدافهم، وذلك من أجل تهويده وإلحاقه بالاقتصاد الإسرائيلي عموماً.

ولقد أجبرت السلطات سكان المدينة القديمة على تبديل العملة الأردنية بالليرات الاسرائيلية، وذلك حسب التسعيرة المخفضة التي وضعتها تلك السلطات، ولقد أغلقت خمسة بنوك عربية، وألغيت حقوقها.

هذا ولقد صودر العديد من المؤسسات الصناعية التي يملكها العرب، وطردوا العمال الذين عملوا فيها، وعند اختيار العمال الجدد للعمل في تلك المؤسسات فضلوا العامل اليهودي، وإذا كان عربياً فهو يأخذ أجوراً أقل بكثير من العامل اليهودي. في الوقت نفسه الذي فرض على العامل من القدس الشرقية الانضمام إلى «الهستدروت» من بين سائر النقابات العمالية.

وبسبب انخفاض مستوى السياحة، ومن ثم انتقال هذا العمل لأيدي المؤسسات الإسرائيلية، ازداد العاطلون عن العمل بين السكان العرب.. عدد العاطلين ازداد أيضاً بسبب إلغاء وانهاء الخدمات البلدية العربية مما دفع الكثيرين من العرب للبحث عن أي عمل بأجور تسد رمقهم.

وأقرت الكنيست (البرلمان الإسرائيلي) بتاريخ ١٤ آب ١٩٦٨ قانوناً لتنظيم الحقوق والإدارات يضمن تنفيذ الإدارة الاقتصادية على شرقي القدس. واتخذت السلطات الإسرائيلية تدابير لجعل القدس سوقاً لتصريف المنتوجات الإسرائيلية فقط، أما المنتوجات الزراعية والصناعية للضفة الغربية فإن أبواب السوق كانت قد أغلقت في وجهها.

وتخدم سياسة التهويد نظام الضرائب المطبق. وحسب الاحصائيات الرسمية للسلطات الإسرائيلية فلقد تضاعفت الضرائب في القدس خلال العشرة الأعوام الأخيرة أكثر من ١٦ مرة. في آذار ١٩٧٨ اتخذ المجلس البلدي قراراً يقضي برفع الضرائب على السكان بنسبة ٥٠ بالمئة، وضرائب الدخل بنسبة ٨٠ بالمئة، والضرائب المصرفية بنسبة ١٠٠ بالمئة.. بفضل هذه الأنظمة المتخذة من قبل السلطات، وقع الثقل الأكبر من الضرائب على كاهل المؤسسات العربية

الصغيرة، حيث ان حجم الضرائب المفروضة عليها تزيد عن ٨٠ بالمئة من دخولها.

من الطبيعي، أن سياسة الضرائب لا تؤثر على«السوبر ماركت» الضخمة، والتي يملكها أرباب العمل ـ اليهود. بعكس ذلك، فإن ذهاب الدكاكين والمستودعات العربية الصغيرة، ستزيد من أرباح تلك المؤسسات اليهودية الكبيرة.

وفي كانون الثاني عام ١٩٧٨ فرضت ضرائب إضافية على المحامين والأطباء والمهندسين العرب، ولم تأخذ السلطات في حسبانها مصاريف هذه النقابات الكثيرة. وكنتيجة لذلك فإن دخل هذه المجموعة العربية من السكان نزلت لمستوى الصفر. ويصبح واضحاً للعيان أن المحتلين الإسرائيليين قد استخدموا نظام الضرائب، وبشكل عام، السياسة الاقتصادية كوسيلة لتحقيق ضغوطات على المواطنين العرب، واجبارهم على النزوح من القدس.

وتعرض التعليم للتهويد مستهدفاً مثل كل الإجراءات الإسرائيلية الأخرى، تحقيق غاية واحدة، وهي انهاء الروح الوطنية العربية المقاومة، وانهاء التاريخ والأمجاد الوطنية العربية من الفكر العربي في القدس.

منذ الأيام الأولى للحكم الإسرائيلي في القدس الشرقية ألغيت كل البرامج التعليمية في المدارس، وأما الكتب فإنها قد استبدلت بالكتب التي تدرس في المدارس العربية، في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨.

وفي عام ١٩٦٩ تم اقرار قانون مراقبة المدارس، الذي ينص على أن كل مدرّس يجب أن يحصل على رخصة إسرائيلية للتعليم. وعلى أن كل المدارس الخاصة والدينية يجب أن تتعامل مع منهاج البرنامج الإسرائيلي، وفي كل المؤسسات التعليمية تجري سياسة اضطهادية ضد العرب، مبثوثة في برامجها.

وكنتيجة لهذه الاجراءات الصهيونية، تناقص عدد العرب في القدس بشكل مستمر. وتظهر الخارطة الديمغرافية للتطور، ما يلي:

القدس: السكان من الماضي إلى الحاضر

عدد الكلي	عدد اليهود	النسبة المئوية لليهود	النسبة المئوية للعرب	عدد العرب	العام
٤٠٠٠٠	١٠٠٠٠	٪٢٥	٪٧٥	٣٠٠٠٠	١٩١٨
٢٤٠٠٠٠	١٠٠٠٠٠	٪٤١,٧	٪٥٨,٣	١٤٠٠٠٠	في نهاية الانتداب
٢٧٩٠٠٠	١٩٠٠٠٠	٪٧٠	٪٣٠	٨٠٠٠٠	١٩٦٧
٣٩٠٠٠٠	٢٩٠٠٠٠	٪٧٥	٪٢٥	١٠٠٠٠٠	١٩٧٦

إلا أنه يجب التأكيد على ضرورة النظر لهذه الاحصائيات بحذر شديد، حيث ان الاحصائيات الإسرائيلية بعد عام ١٩٦٧ امتدت لتشمل سكان «القدس الكبرى» وليس في الحدود التاريخية للمدينة ويستخدم هذا النهج الصهيوني للتمويه على تلك التغيرات الديمغرافية الحاصلة حيث أنه يضم القرى التابعة للقدس واطرافها ويضمها بيت لحم بما فيها من أغلبية إسلامية ومسيحية للسكان فتتشوه الصورة الديمغرافية في القدس نفسها، وتتضاعف نسبة السكان غير اليهود بشكل أوتوماتيكي، في الوقت الذي تتناقض فيه حقيقة.

القدس: ضحية التعصب الديني عند اليهود

علاوة على الإرهاب، واغتصاب الممتلكات العربية، وتهجير السكان، أصبح هدم المقدسات الإسلامية وتدميرها وجهاً من وجوه السياسة التي تنهجها السلطات الصهيونية لتهويد القدس. فقد أزيل بعض المساجد في المدينة، وصودرت مساحات كبيرة من أراضي الأوقاف بما عليها من ممتلكات، وسرقت آثار عربية. .

. . في الصباح الباكر من تاريخ ٢١ آب العام ١٩٦٩ شب حريق في المسجد الأقصى. لم تسمح السلطات الإسرائيلية بنشر نبأ الحريق إلا بعد مضي ساعة ونصف الساعة على اندلاعه. كان واضحاً ان الاسرائيليين لا يستعجلون إطفاء الحريق ولا يريدون أن يفعل العرب ذلك. ووصلت سيارات الإطفاء إلى مكان الحريق بعد ساعة من استدعائها، ولكن من دون ماء. واخذ الحريق

الـذي الحق أضراراً جسيمة بـالمسجد، بفضـل جهود السكـان العرب المحليـين فقط.

واكدت الحقائق تأكيداً قاطعاً في ما بعد ان احراق المسجد هو نتيجة مباشرة لسياسة السلطات الصهيونية الماضية في تنفيذ مخططات إزالة وجه المدينة العربي. وتشهد على ذلك تصريحات الصهاينة التي اطلقت وتطلق منذ سنوات طويلة.

في مستهل الثلاثينـات صرح الوزيـر البريـطاني الصهيـوني اللورد ميليشت قائلاً: «إن يوم بناء هيكـل سليمان بـات قريبـاً.. وسأكـرس بقية أيـامي لقضية إقامة الهيكل على أطلال المسجد الأقصى».

في الـرابـع عشر من آب العـام ١٩٦٧ نشرت مجلة «تـايم» حـديث المؤرخ الإسرائيـلي، إسرائيـل الـدادا، الـذي أجـاب عن سؤال حـول مصـير المسجد الأقصى بـوقاحـة: «إن هذا السؤال بحـاجة طبعـاً إلى دراسـة، ولكن حبـذا لـو تحدث هزة أرضية».

وفي السادس عشر من حزيران العام ١٩٦٨ نشرت «نيويورك تايمز» تصريح إحدى المنظمات الصهيونية مرفقاً بخريطة شطر القدس الشرقي، لم يكن موجوداً على الخريطة لا المسجد الأقصى، ولا مسجـد عمر، بـل ظهرت مكـانهما ساحـة واسعة للهيكل.

في شباط العام ١٩٧٩ حجـزت السلطات الإسرائيلية أمـوال إدارة الأوقاف الإسـلامية في القـدس (٨ ملايـين ليرة إسرائيليـة) وكانت مـودعة في «باركلس بنـك»، وطالبت بـدفع الضرائب عن هـذه الأموال، مخـالفة بـذلـك القـوانـين الـدولية، وكـذلك أمـوال لجنة تـرميم المسجد الأقصى، الـذي تضرر من جـراء حـريق العام ١٩٦٩، هـذه الأموال التي جمعتهـا اللجـان الخـيريـة، وتـبرع بهـا المؤمنون.

إن السلطات الإسرائيليـة تشجـع الأسـاليب الـوحشيـة التي تجـري بهـا الحفريات في القدس، والتي تستهدف تأكيد «حق» اليهـود «التاريخي» في المـدينة المقدسة. إن هدف هذه «الأبحاث» هو القضـاء على الآثـار الإسلاميـة. وتجري

الحفريات بقرب الأبنية العربية القائمة مباشرة وفي عمق كبير، الأمر الذي سيؤدي إلى انهيارها لا محالة.

دعا حاخام إسرائيل الأكبر في إحدى عظاته قائلاً: «إيها البناة... أين جرافاتكم وتقنيتكم التي علمتكم كيف يجب ان تعملوا... قرب حائط المبكى (أي تشويه الحي العربي، وهدم الصروح الإسلامية التاريخية القائمة منذ ٨٠٠ سنة وغيرها). لقد اتخذت البلدية قراراً بإزالة الأحياء القذرة والمبتذلة، وينبغي تنفيذ هذا القرار دونما خوف ووجل... وعلى مئات السكان المقيمين هنا ان يتلقوا أمراً بالرحيل. إننا لن نتوقف، ولن نتردد ولن نحيد عن النضال إلى أن يتحرر الحائط من أعلاه إلى أسفله، ومن أقصى جنوبه إلى أقصى شماله».

أشارت جريدة «أوبسرفاتوري رومانو» الناطقة باسم حاضرة الفاتيكان إلى أن الحفريات التي يجريها الصهاينة في المدينة القديمة، وكذلك طابع البناء في القدس «تتسم بالعداء لكل ما هو غير يهودي، لكل ما هو مسيحي ومسلم». وما لبث كوليك، رئيس بلدية المدينة، أن أعلن بهذا الصدد: «إننا نملك كل الحق في أن نبني في القدس حيثما نشاء ونريد. ولن تثنينا لا حاضرة الفاتيكان ولا هيئة الأمم المتحدة عما نريد»، وما تزال أعمال المحتلين الوحشية مستمرة.

بنتيجة الحفريات التي تجريها إسرائيل تداعى جزء من سور الحرم الشريف. وفي الحادي والعشرين من كانون الثاني العام ١٩٧٢ احتجت منظمة الأونيسكو على مثل هذه الأساليب، ولكن الحفريات لم تتوقف، وفي العام ١٩٧٤ انهار جزء آخر من الحائط. وطالبت منظمة الأونيسكو من جديد بوقف الحفريات قرب الحائط، وإعادة بناء ما تهدم. ولكن الأنباء التي وردت حتى اليوم تفيد بأن «الأبحاث العلمية» الصهيونية ما تزال مستمرة، وهي تزيد الصروح الإسلامية شقوقاً وهدماً.

ونقلاً عن السلطات الإسرائيلية كتبت «تايمس» اللندنية تقول: «القدس هي مصدر استثمار، وقيمها الخارجية والروحية سلعة يمكن شراؤها وبيعها. وفي النتيجة.. شوه تماماً طابع المدينة ومظهرها الخارجي. إن الاستقرار والطمأنينة

اللذين سادا المدينة طوال أربعة آلاف سنة أطاحت بهما المؤسسات، والفنادق، والأبنية الشاهقة. . . المعبود الجديد هو التوظيفات الأجنبية والسياحة. وخدمة لهذا المعبود يجوز، لا بل يستحب كل استثمار للآثار الدينية والتاريخية في القدس».

ان الصهاينة لا يسمحون حتى للأموات بالهدوء تحت التراب

ففي الثاني من آذار العام ١٩٧٤ أمر وزير داخلية إسرائيل بنزع ملكية المقابر الإسلامية قرب الحرم الشريف من أجل توسيع مساحة الحديقة الوطنية الإسرائيلية. كما أزيلت مقابر إسلامية أخرى في أجزاء أخرى من المدينة.

إن أعمال سلطات الاحتلال هذه لا تقتصر على المسلمين وممتلكاتهم، وأماكنهم المقدسة فحسب، بل تشمل ممثلي الديانات الأخرى أيضاً. ففي العام ١٩٦٧ كان يعيش في المدينة القديمة ٢٥ ألف مسيحي. وبعد مضي ست سنوات تدنى عددهم إلى ١٠ ـ ١١ ألفاً.

إن المسيحيين، شأنهم شأن المسلمين، مجبرون على مغادرة المدينة، لأنه، كما قالت جريدة «اوبسرفاتوري رومانو»، الناطقة باسم حاضرة الفاتيكان، «لا يوجد أي احترام للأقليات التي تهدد كيانها تلك السياسة ذاتها الرامية إلى خنق القدس البطيء».

ويجري تدنيس المقدسات المسيحية والأرمنية وصروح الديانات الأخرى في المدينة بشكل منظم، وتتغاضى السلطات الإسرائيلية عنه وتشجعه. ففي كنيسة المخلص فتحت مدافن البطاركة الأرمن ونثرت رفاتها في باحة الكنيسة. أما الفسيفساء التي كانت تغطي أرض هذه الكنيسة فقد اختفت دونما أثر، وشوهت الكنيسة ذاتها. كذلك هدم ونهب عدد آخر من الكنائس المسيحية، ودنست مدافنها.

في ربيع العام ١٩٦٨ علم أن ٨٣ مدفناً فتحت وسرقت في المقبرة الكاثوليكية على جبل صهيون.

وفي الخامس والعشرين من نيسان العام ١٩٧٠ احتل مئات الجنود والشرطة الإسرائيليين البطريركية الارثوذوكسية القبطية، وكنائسها في دير السلطان القبطي.

وفي عام ١٩٧٠ اشترى الصهاينة عن طريق أشخاص مسخرين الدير الفرنسي المعروف باسم «نوتردام». واثارت هذه الصفقة احتجاجاً واسعاً، وطالب البابا بإعادة الدير إلى الكنيسة المسيحية، ولكن رد طلب الفاتيكان مرفوضاً.

كما استولت السلطات الصهيونية على مساحة كبيرة من الأراضي العائدة للبطريركية الارثوذكسية. ولم يسفر احتجاج البطريركية عن نتيجة.

وصودر من الكنيسة الأرثوذكسية الأرمنية مبنى فندق، اعادت السلطات بيعه لشركة يهودية. كذلك استولى على أبنية الكلية الألمانية، والبيوت السكنية التابعة لها، والكنيسة، ومساحات كبيرة من الأرض. وصودرت الكنيسة الارثوذكسية المعروفة باسم «كنيسة موسكو». وجرت محاولات تدنيس كنيستي القيامة والقديسة حنة، وغيرهما من الكنائس المسيحية. وفي كل مرة ألقي فيها القبض على العابثين بالمقدسات المسيحية وسلموا للسلطات الإسرائيلية، كان يسدل الستار على القضية، كما حدث بقضية احراق المسجد الأقصى. ولم تتوقف ملاحقة ابناء الديانات الأخرى حتى اليوم.

في السابع من آذار العام الجاري أغار أعضاء الرابطة العسكرية الصهيونية غوش أمونيم على مقر المجلس الإسلامي الأعلى للقدس، واوسعوا عدة شيوخ وبعض أعضاء المجلس ضرباً، وأصابوهم بجروح. وقد أحرق الغلمان المستهترون قسماً من الأرشيف والوثائق، والحقوا أضراراً مادية جسيمة بالمبنى. ووصلت الشرطة الإسرائيلية، كعادتها، إلى مكان الجريمة بعد اتمام التخريب. وبحجة توقيف أعضاء مجموعة غوش أمونيم ضرب رجال الأمن الإسرائيليون، بدورهم خدم المجلس الإسلامي.

إذا كانت مدينة القدس، قبل احتلال شطرها الشرقي من قبل إسرائيل،

أحد أهم الأماكن المقدسة التي يحج إليها ملايين المسلمين والمسيحيين، فإنها اليوم محج أشخاص معدودين. ومن هذا نستخلص وقاحة مناحيم بيغن السافرة الذي زعم أن «القدس تحوز مقدسات إسلامية بإمكان كل مسلم زيارتها بحرية. كما أن كل مسيحي يستطيع زيارة الأماكن المقدسة المسيحية».

في العام ١٩٤٨ استولت إسرائيل على القدس الغربية. وشطر الخط الفاصل المدينة شطرين - إسرائيلي وعربي. وفي العام ١٩٦٧ احتلت إسرائيل المدينة بكاملها، ولكن الخط الفاصل يمر حتى اليوم بشكل غير مرئي عبر كافة مجالات حياة «المدينة المقدسة»، في أحد جانبيه «شعب الله المختار»، وفي الجانب الثاني العرب المحرومون من أبسط الحقوق الإنسانية.

إن أعمال القادة الصهاينة إزاء السكان العرب هي في القانون الدولي بمثابة الإبادة الجماعية، وجريمة بحق الإنسانية. وتقضي مواثيق المحاكم الدولية بالمعاقبة على الأعمال التي تشكل هذه الجريمة وهذه الإبادة. إن الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة، إذ أقرت في الحادي عشر من كانون الأول للعام ١٩٤٦ بأن الابادة الجماعية هي من وجهة نظر القانون الدولي جريمة صادقت في التاسع من كانون الأول للعام ١٩٤٨ على نص معاهدة حول حظر جرائم الابادة الجماعية والمعاقبة عليها، وطلبت من كافة الدول توقيعها. إن كل عمل يمارس بقصد إبادة أي عرق أو جنس، أو مجموعة دينية إبادة كاملة كانت أم جزئية، وقتل أعضاء أية مجموعة كانت، أو إلحاق أضرار جسيمة بهم، أو العمل عن سابق اصرار على خلق ظروف حياتية بقصد تصفية أية مجموعة تصفية جسدية وما شابه، تعتبر جريمة إبادة جماعية بموجب هذه المعاهدة.

لقد أعلن مناحيم بيغن رئيس الوزراء الإسرائيلي أن على العرب أن «ينسوا ما يسمى بالسيادة العربية على القدس الشرقية. . . لأن القدس هي لليهود».

آفاق المدينة :

الصوت الفلسطيني في قصيدة الانتفاضة : قراءة في مدينة "لا" للشاعر محمد حسيب القاضي

عبد العزيز المقالح

جميل جداً أن تأتي البطولة من مكان معين. والأجمل من ذلك أن تأتي البطولة والشعر معاً من هذا المكان المعين. كما هو الحال مع فلسطين بالتحديد. ففلسطين صانعة أروع ملاحم البطولات وأروع الأشعار. ولعلنا لا نبالغ إذ نقول إنه لا يوجد مكان في العالم المعاصر يتعانق فيه الفعل بالكلمة كما يحدث في فلسطين حيث الوطن الشعر والشعر الوطن إذا جاز التعبير. وحيث تطابقت الأفعال بالأقوال. وتداخلت المدركات الحسية بالمدركات الشعورية، وتمازجت الأحجار مع الأشعار. وحيث شكلت الأشياء واللغة كياناً متكاملاً تجسدت فيه محصلة التفاعل الوجداني بين المبدع والظروف التي يعاني منها وطنه.

وعندما كان في صنعاء منذ عشر سنوات تقريباً قال الشاعر الكبير أبو سلمى (عبد الكريم الكرمي)، في حديث له مع طلاب كلية الأداب بجامعة صنعاء: انني أحمل فلسطين في قصائدي. كل بيت من هذه القصائد هو صورة من لحم ودم لقرية أو شجرة أو طريق. وهو جزء من النهر والبحر والحجر. فالشعر بالنسبة لنا، ليس لحظة عاطفية أو بنية فكرية أو فنية، إنه وطن يمشي ويتحدث يتعذب ويتغرب ويقاتل ويسافر من كل مكان وإلى كل مكان.

ومثل أبو سلمى، الأب، أو السنديانة ـ كما وصفه الشاعر محمود درويش في أواخر السبعينات وعلى نهجه الشعري المتألق جاء الأبناء والأحفاد من شعراء

الأرض المحتلة الثائرة، وعلى إيقاع الوطن القصيدة مضى الشعراء الفلسطينيون في رسم صورة الانتفاضة بإبداعاتهم الشعرية التي جسدت في رؤيتها ملامح الأشياء الفلسطينية الغائبة عن عين الشاعر المصلوب في المنفى أو عن الشاعر المنفي في الوطن الرازح تحت جبروت الاحتلال والاستيطان. وربما كانت تلك الأشياء الغائبة الحاضرة التي تترك آثارها في النص الشعري هي نفسها اللمحة المتفردة أو المتميزة في الصوت الفلسطيني الذي ما زال حتى الآن يخشى الرحيل خارج الجديد المألوف ويصارع الاستدراج إلى المناطق الغامضة.

لقد ظل الصوت الفلسطيني ـ كما سبقت الإشارة أكثر من مرة ـ مأخوذاً بقضيته منسجماً مع مشروعها الذي يستمد وجوده من رؤياه الثورية ومن التصاقه بالواقع. وهو كشعر نضالي لا ينطلق من سلطة اللغة وحدها وإنما ينطلق كذلك من سلطة الوجدان المتحاور مع الواقع، وهو يكتشف أراضيه المجهولة في حدود هذا الواقع الزاخر بالمتناقضات الفادحة. تلك المتناقضات التي تتحدى منطق العقل ومنطق اللغة بأعمق مما تتحداها المذاهب الفنية المختلفة بآفاقها السوريالية والعبثية.

إن الشاعر الفلسطيني يختلف عن زميله في بقية الأقطار العربية، وهو ليس مثله سريع الاستجابة للتجريب سريع الإيضاع للهواجس الموحشة، إنه في كل حالاته شاعر متماسك، وقصائدة في كل الأحوال تعبير شعري عن الشخصية العربية ذات الإرادة القوية الصلبة، وسواء كان في المنفى الكبير/خارج فلسطين أو المنفى الصغير في فلسطين. وهو حريص على أن تظل نصوصه المبدعة قادرة على أن تمسح عن ذاكرة مواطنيه الغبار الذي قد يعلق بها خلال رحلة الشتات. وقد أثبت شعراء فلسطين في المنفى أنهم قادرون على أن يعايشوا كل لحظة من لحظات الوطن بأرواحهم وعقولهم، بعواطفهم ومشاعرهم. وفي هذا الصدد لا يكاد يختلف المنفيون حديثاً عن المنفيين قديماً في الحضور التام في روح الوطن والارتباط بطفولتهم الأولى رغم المنفى وطول المكث خارج أرض الروح القديمة كما تشي بذلك على سبيل المثال ـ قصيدة (في الساعة الثانية عشرة ظهراً في مدينة «لا») للشاعر محمد حسيب القاضي. وهي ـ أي القصيدة ـ من بين أهم

النصوص الفلسطينية التي أفرزها زمن الانتفاضة في أيامه الأولى، لا بما تقدمه من مشاهد المقاومة والصراع البطولي مع العدو وحسب، وإنما بما يتخللها من تداعيات ذهنية ذات نكهة خاصة ووثيقة الصلة بالوطن قبل أن يبتلع المنفى جسد الشاعر ويحكم على روحه بأن تظل شاخصة إلى وطنها القديم:

ربما انت لا تتذكر شيئاً
غير كاكي جنود كثيرين تحت الشبابيك
وسقوط المساء على وجه أمك مريم
هل كنت تصغي إلى الماء فيك
أم تكلم نسياننا، وتمر بكفك فوق رجاجته
لا عليك إذن
خذ صراخي أنا طائراً للصباح
ولملم سهولي به من على طاولات المقاهي
خذ خطابي، ودل عليَّ الطريق
فقد أستطيع الوصول إلى أرض روحي القديمة
خذني حصاة لأسند شارع ظلي
وأعِدْ لي
من رفوف الغبار، الصدى المتناهي
أعِدْ لي إلهي!.

هذا هو المقطع الأخير من القصيدة. وقد يكون في الابتداء به فرق للطريقة السائدة في قراءة النصوص الشعرية وتجاوز للحدود المرسومة في المقاربات النقدية، لا سيما وقد تجمعت في الصرخة الأخيرة خيوط التوتر والانفعال. ومع ذلك، فإن إمكانيات هذا المقطع واختزاله لأزمنة المعاناة تمنحه قابلية الابتداء والانتهاء وموقع النشوء والارتقاء. ألم يبدأ الشاعر هذا المقطع من لحظة استئناس التذكر واسترجاع آخر لقاء له مع الوطن؟ ومن هناك تنطلق الكتابة عادة. من تلك اللحظة المليئة بالحزن الأول وبمنظر الكاكي وهو يغطي شبابيك المنزل الذي سيختفي بعد ذلك عن العين وسيحتل الذاكرة محاطاً بصورة المساء الأخير. إن الفلسطيني لا ينسى وهيهات ينسى. فالنسيان عنده زجاج شفاف قد

يعلوه الغبار لكنه بعد المسح يعود نقياً كاشفاً. والشعر بوصفه المصدر والذاكرة يقوم دائماً بهذه المهمة. مهمة إزالة الغبار العالق في زجاج الذاكرة، فضلاً عن استشرافه حالات الصعود والهبوط ومعطيات التقدم والتراجع في الصراع التاريخي مع العدو المرعب.

ولو عدنا إلى القصيدة، إلى بدايتها، لوجدنا أن المقطع الأول قد تضمن تسجيلاً أولياً للفرح الداخلي وارتعاش القلب تجاه الحجر، أو بالأصح تجاه الاكتشاف الإنساني الجديد الذي أعطى مدينة «لا» السلاح الممكن لكي تستعين به للخروج من دائرة الصمت والإحباط. وسوف نجد هنا السلاح قد استطاع ان يضبط الوقت بعد أن تحول إلى ساعة حجرية وانه قد أخذ المكانة التي كانت للورود والمكانة التي كانت للهواء وللندى:

أن تجيء كما الوقت في الساعة الحجرية
أن نتواجد ـ بالضبط بالضبط ـ في لحظة المحو
يعني الهواء الذي يتهشم في الشارع العام
يعني الندى حين يحمل قمصاننا للغصون التي تتعرى
ويعني كذلك ان مدينة «لا»
في الصباح المبكر تقطف أحجارها الورد
من شارع جانبي
وتملأ بها مزهرية
تشبه اليد

قد تكون من بين صفات الشاعر الجيد، أنه ذلك الذي يترك للقارىء شيئاً يفعله بعد قراءة القصيدة أو أحد مقاطعها. وقد ترك لنا الشاعر محمد حسيب القاضي في هذا المقطع مهمة التقاط صورة للأطفال وللكبار من الناس وهم يلتقطون الأحجار التي سيلقونها في وجود جنود الاحتلال بالطريقة نفسها من الإعجاب والنشوة التي ترافق عادة قطف الورد وتشكيله في باقات ثم وضعه في المزهريات. إن مجرد المقارنة بين الأحجار والورود يبيّن إلى أي مدى أصبح الحجر مهمًّا في قاموس الشاعر وفي وعي الناس الذين استطاعوا بفضله أن يقولوا للاحتلال الاستيطاني: «لا»، وأن يكسروا به أنف العرقية الصهيونية:

وكما النصل في مقبض من حجر
جارحين رشيقين
نحن نجيء
الصباح ثقوب على حائط الليل نصعد أدراجنا
اللولبية حتى نرى
مدينة أعماقنا، وغبار البشر
ولا شيء أعذب من ماء ضوضائنا وغبار البشر
ونجيء كطعم مساء بعيد وقهوة.
نكسر القسر الحلو في ليلة الرجم
في الليلة الواحدة
بعد ألف وألف حجر.
وعميقاً.
عميقاً
تمد الأيادي إلى غيمة شاردة
في سقوف منازل سفلية
لم تكن في الصباح لها
لتخيط بقية أشلائنا بالأبر.

لكلمة حجر في القصيدة تأثيرٌ واضحٌ. وفي هذا المقطع يتجلى تأثيرها من خلال اختيار [حرف الراء] وسيطرته على القوافي الخمس التي تتناثر عل المقطع في توزيع دقيق. حيث تتكرر كلمة حجر مرتين وكلمة البشر مرتين ولا تأتي كلمة الإبر سوى مرة واحدة. وسوف نظلم الكلمة إذا قلنا إن تأثيرها قد اقتصر على هذا البعد الخارجي. والحقيقة، ان الفعل الجوهري في المقطع بأكمله يعود إلى هذه الكلمة التي تقوم أولاً بدور المقبض في نصل المجيء الجارح الرشيق. وهي ـ ثانياً ـ تأتي أداة للرجم المستديم الذي يبدأ من الليلة الواحدة بعد الألف.

أما الزمن في هذا المقطع فقد اكتسب بعداً مستقبلياً من خلال أفعاله الثمانية المبنية للمستقبل القريب والرافضة للماضي والتي لا تشير إلى الحاضر إلا من خلال كونه جسراً نحو هذا المستقبل الذي سيتمكن من القضاء على الشتات

وإعادة المنفيين إلى منازلهم بعد غيبة طويلة وبعد أن تتسع الثقوب التي تصنعها الحجارة في حائط الليل.

ويلاحظ أن فعل نجيء الذي بدأت به القصيدة وتكرر مرتين في هذا المقطع يشكل بسماته الدلالية وبضمير الجماعة الذي يمتلىء به عالمين متناقضين أحدهما العالم الفلسطيني العائد والعالم الإسرائيلي الاستيطاني المحكوم بالذبول. وحتى لا يكون التفاؤل الذي صنعه زمن الحجر مجانياً، فإن الشاعر يتوقف بعد المقطع السابق لكي يحقق التوازن المضاد ويلج بنا في رحاب الأسطورة بما يكشف عنه من الحقائق الخفية. ثم ما يرمز إليه من خفايا الحقيقة:

لا فجيعة.. لا مجد إلاّ لنا
لا فجيعة إلاّ لنا. ولا مجد إلا لنا
اخضر للغياب. ونمسكه من تلابيب رائحته
لنرى صوتنا وغمر.
اخضر للرماد بكامل أبهته
ورهاينه العالقين به.
ليهيء هذا الهبوب المعطاء بين ماء وجمر
أخضر.
الأخضر يدخل في غرف باحثاً عن ثماره
هل نكون له جسداً أم لغة
في المرايا التي تزدوج
كي تمد يديك، الشمع اخضر تحت نوافذنا
بشبابه ينفخ اللون، والضوء
فيفتح مرج بن عامر صمت انغلاقاته
على حائط الغرفة اللانهائي
مر أخضر يوماً على موتنا فانتبهنا. ورقرقنا متعبين
ومؤتلقين على شجرة
فاشتملنا به واستطال بنا.

المقطع كله تقريباً يمنح من أسطورة الخضر، بدلالاتها الدينية والشعبية ووسط الإشارات الباهرة عن الخضر أو الأخضر يتفق فيض من المعاني المغلفة

بالباطنية الشعرية إذا جاز التعبير ونرى أن الشعب وقد عثر على الأخضر (وقد يكون هنا المعادل الرمزي للانتفاضة) نراه يستعد للاشتعال على طريق الثورة كما لم يحدث من قبل.

إن الخضر أو الأخضر لا يظهر في حياة الناس عادة - إلاّ في فصول الخصب والنعمة. واقتران ظهوره في أرض فلسطين بظهور الانتفاضة أو اقتران ظهور الانتفاضة بظهوره يعطي دلالات شعبية بقرب اختصار زمن العذاب الذي تعاني منه الأرض والإنسان تحت سطوة الاحتلال. وما لحن شبابته الندي الذي ينشر اللون الأخضر إلا الضوء الذي ينير الطريق إلى الثورة هذا الفعل الخلاق الذي ينهمر من الألق الضوئي ويشتعل ثم يستطيل في الومض التاريخي الذي توقظه الإشارة العابرة السريعة إلى [مرج بن عامر].

إنها لساعة عظيمة تلك الساعة التي استولى فيها الأخضر على كل الألوان الرمادية القاتمة. واكتست فيها فلسطين اللون الأخضر بعد سنوات حاصر فيها الجدب الأرض والأزهار والطيور والعشب. وهي ساعة عظيمة بما توحي به من حصار معاكس لمساحات الحزن والاستيطان. وقد وصفها في بداية القصيدة بالساعة الحجرية نسبة إلى حجر الانتفاضة ثم يعود هنا في المقطع نفسه، لكي يربط بين بزوغها وظهور «الأخضر»، أو «الخضر» كما سبقت الإشارة، فكأنما كانا على موعد. الساعة بعقاربها الحجرية. والخضر، بما يجلبه ظهوره المفاجىء من الاخضرار والإخصاب والنماء:

في عقارب ساعتنا
أخضر،
ولا بد من أخضر لتكون تقاطيع وجهه
صوته
كل لمسة
وظل
ويكون لنا. ان نكون
يكون لنا ان نكون.

لغة القصيدة حسيـة. هكذا تقـول القراءة الإحصـائية للمفـردات. حسية حتى وهي تحاول النفاذ إلى عـالم الرمـز بصوفيتـه واستعاراتـه، فإنها تعكس هـذا الحرص وتسعى إلى ربط الرمـز بالـواقع من خـلال إلباسـه لون الأرض وظـلال الأشياء. الماء، الجمر، الثمار، المرايا، النوافذ..

وعنـدما يـدرك الشاعـر ان الأخضر قد استـولى على القـارىء، ونجـح في تلوين أحاسيسه بـالأحلام الجميلة، فـإنه لا ينسى لـون اللحظة الـراهنة، هـذا اللون الـرمـادي القبيـح الـذي يؤجج في النفس الشعـور بـالمقـاومـة. ووفقـاً لاستجابتنا الواعية أو اللاواعية للغة، فإن الرمادي يسقط عل حواسنا ويشحذها لكي تتحرك وترفض وتتمرد وتجعلنا نـطلق أصابعنـا الأسيرة من سجن الانتـظار وسوف لن يفاجئنا الرمادي أو يخيف أيامنا بقسوته وبأبعاده المتعددة القتامة:

الرماد مهم، لنسمع صوت المفاتيح تدخل أقفال
عشب الحديقة
ونسمع ما خبأ الجمر تحت أصابعنا من بقايا البلاد
قد يكون الصمود المبكر عبر سلالم عالية..
ونصل
إلى السطح، حيث نرى ما يحيط بنا
قد نرى الآن أفضل صحراء، صحراء حتى
الصراخ
الذي لا حدود له
نرى ما نرى
ليس ثمة شيء عدا ان نكون بعيدين عن يدنا
الرمادي هذا الضروري جداً لكي نقترح
على العشب ضوء الحريقة
ولنسمع صوت المفاتيح تدخل أقفال هذي المياه الغريبة
فما قول هذا الرماد... وما قوله!؟

لقد غمرنا الرمادي بألوانه الشاحبة الكئيبة، لكنه أيقظ فينا إحساساً صاعقاً بمقاومة الجدب والصحراء، وإحساساً نبيلاً بالنزوع نحو الحياة من خلال معانقة

الموت. فالرمادي هو اللغة السائدة. وهو الذي أضاع عقارب ساعات أخرى كانت من الدم الغالي. لذلك، فإن ضرورة الرمادي ينبغي أن تجعلنا أكثر تمسكاً بالساعة الحجرية بمدلولها الزمني والنضالي، فالزمن لا ينتظر، وهو يجري على نحو صارم وحاسم:

اين أمضي بهم.. اين يمضون بي
والمكان يهرول في قدمي إلى أي وقت وأي مكان.
انرفع عن ظلنا لمسه
كل خطوة
ثم نجمع ما قد تناثر منا
بين عاصفتين وهوّة؟
فالأكف التي تنمحي عند لمس المساء الذي
يتشبّق مرمره
سوف تنبت في اللحظة التالية..
فجاءة
لنشيد مملكة الله عند الصباح
على ذرة من رمال..
ونرفع من دمنا المر سقف الحجر.

نصل أخيراً إلى إجمال ملاحظاتنا التي لم يتسع لها صدر القراءة المستعجلة. وهي ملاحظات تدور حول الإيقاعات الممزقة أو التي يمكن ان تدعى كذلك، وقد تجلت في تسكين أواخر الكلمات، لكي نجعل من الكلمة الواحدة سطراً شعرياً. وهذا الإيقاع الممزق قد يكون تعبيراً بموسيقى القصيدة عن تمزق الواقع وتقطع مساراته. ولعله في هذه القصيدة المتناهية البساطة والبالغة التعقيد شهادة للشاعر، بالقدرة على امتلاك كينونة التفاعل بين عناصر اللغة وعناصر الواقع، وعلى تحويل فضاء الانتفاضة إلى فضاء للثورة والشعر..



أسطرة المكان والمدينة والشخصيات: قراءة في رواية مالك الحزين

محمد بدوي

I

وُلِدت الرواية في خضم العصر الحديث، فهي فنّ المجتمع المديني الأول وصائغ رؤاه ومن ثم ربط نقاد الأدب الروائي ومنظروه بين صعودها وصعود مجموعة من المعطيات المحددة في المجتمع البرجوازي على المستويات الاقتصادية والايديولوجية والاجتماعية، حتى أن جورج لوكاتش يعدها ملحمة البرجوازية وفنها الأول، رابطاً بين توغل المجتمع الأوروبي في علاقات السوق وبين ازدهار الرواية(١) ويرى إيان واط أن ثمة علاقة وثيقة بين نشأة الرواية وما حدث في المجتمع الأوروبي الحديث من أحداث وتغييرات عميقة بدلت بصورة عالم العصور الوسطى عالماً آخر جديداً مغايراً، علاقاته رأسمالية(٢). وفي مثل

---

(١) تلك هي رؤية لوكاتش بعامة؛ وقد عرضها أولاً في كتابه الشهير Theory of The Novel، ثم في مؤلفاته التالية، وبخاصة في (الرواية التاريخية) وما ترجمه له جورج طرابيشي بعنوان الرواية كملحمة برجوازية. دار الطليعة، بيروت. راجع:

- Georg Lukacs: Theory of The Novel-Mit Press, 1971 pp. 109-117.
- The Historical Novel, Apergrine Book London, 1969.

(٢) راجع كتاب إيان واط The Rise of The Novel المنشور في سلسلة Apergrine Book في لندن، ١٩٦٩ وقارن بالتماثل الذي يقيمه جولدمان بين بنية الرواية وبنية المجتمع الرأسمالي الحديث في كتابه عن سوسيولوجيا الرواية:

Towards a Sociology of The Novel. p. 3-5.

هذا المجتمع تنهض المدينة فضاءاً محورياً بالغ الأهمية. ذلك أنّ الوعي المديني وعي معقد متراكب، بسبب طبيعة علاقات المجتمع البرجوازي، التي تنهض على التراكم والتبادل وصراع القوى والكتل الاجتماعية. وليس مصادفة أن يميل كثيرون إلى اعتبار رواية الكوميديا الإلهية لسرفانتس أول إرهاصات الرواية الحديثة، حيث نجد محاكمةً لمجتمع العصور الوسطى وأنماط قيمه، في شخصية عمادها الباروديا هي شخصية الفارس الذي يحيا بقيم عصر غابر، فيحارب طواحين الهواء، في مشهد مثير للرثاء والسخرية، معاً.

ولقد ولدت الرواية العربية مع المدينة، منذ «حديث عيسى بن هشام» الذي قدم المدينة الحديثة من منظور وعي غير مديني، وحاكمها بمنطق العصور الوسطى، وأخضعها لرؤية معادية لعلاقاتها؛ رؤية تلوذ بتثبيت الزمن، وتحنّ إلى علاقات قديمة، احتجاجاً على تهديم البنية الاجتماعية عبر تطور مأزوم مشوّه. وقد ظلت الرواية العربية إبان تأسيسها أعجز عن تقديم المدينة وفهم علاقاتها الحديثة، حتى جاء نجيب محفوظ الذي قدم - عبر نصف قرن من الكتابة - صورة لمدينة القاهرة، وعبر وعي مديني حاد بما يجري على أرضها من تفسيرات وصراعات على المستويات الاجتماعية والايديولوجية والاقتصادية كافة، فكانت مدينته فضاءً روائياً ينوء بالصراع الحي النابض بين القوى الاجتماعية والأفكار القديمة والحديثة.

وإذا كان الوطن العربي قد وُلج العصر الرأسمالي عبر علاقات قوى معقدة غير متكافئة، انتجت تكويناً غير متساوٍ في تطوره، خاضعاً لآليات السوق الرأسمالية، مثقلاً بالهجنة والتشوه، فقد كان طبيعياً أن تحتوي «مدينته» على القدر نفسه من انعدام التجانس بين قطاعاتها وثقافات أفرادها وهو ما تبدي جلياً في صورتها في الأدب الحديث حيث سجّل هذا الأدب تاريخها المرهق وصراعات تحولها من مدينة العصور الوسطى إلى أخرى حديثة، حداثتها ناتجة عن عوامل خارجة عن منطق تطورها التاريخي، وحاوية لتشوّه جم يتبدى في ازدواجها بين علاقات ريفية وأخرى حديثة.

وفي هذا المقال، نقرأ نصاً روائياً مهماً يتمحور حول المكان المديني، ويسعى

إلى أسطرته من خلال تكييف إنجازات تشكيلية روائية غربية لمعطيات سياق مغاير هو الواقع العربي.

لإبراهيم أصلان، دون زملائه، سمةُ الإنتاج الشحيح. فهو كاتب مقلّ، حصادُه من عمرٍ بذله للأدب كتب ثلاثة؛ الأولُ صدر مبكراً (١٩٧١) بعنوان (بحيرة المساء)، وهو مجموعة قصصية؛ والثاني روايته المتميزة (مالك الحزين) التي نتوقف لديها هنا، والثالث مجموعته القصصية «يوسف والرداء». وبرغم هذا الإقلال، أو بسببه، فقد لَفَتَ أدبه الأنظار، مُنْذُ نشر أولى قصصه في نهاية الستينيات، ومنذ خصصت مجلة (جاليري ٦٨)، عدداً خاصاً من أعدادها القليلة لبعض قصصه، تَحَدَّثَ عن بعضها زملاء له. وربما يكون هذا الإقلال، الذي يَشْفي على الشّح، مميزاً له. جعل من عمله شيئاً مقطراً، صافياً، له كثافة نصية، وله فرادة. فحين نكون مع نص أصلاني فنحن مع اقتصادٍ في اللفظ، وولعٍ بالصلابة، وتكثيفٍ للدوال، ولهاثٍ خلف «الصفاء»، وشعريةٍ تجاوز «الجملة» إلى «النص»، وبناءٍ صارمٍ، بالغ الإحكام. نحن إذنْ ـ على مستوى تشكيل العمل ـ مع حلول معينة لمعضلات بنائية، ما لبث أنْ تلاقتْ مع مثيلاتٍ لها، قدّمها بهاء طاهر، وصنع الله إبراهيم، لتنتشر في النصّ الستيني القصصي، مُشَكِّلةً إنجازاً طيباً. ما لبث أنْ تبدّى لدى آخرين، تتلمذوا على هؤلاء؛ بحيث نجد هذه الإنجازات مبثوثةً في كتابات مَنْ جَاءَ مِنْ كتّاب، وبخاصةٍ في الثمانينات. ولم تكن هذه الإنجازات وَلَعاً بمغايرة السائد فحسب. وإنّما كانتْ دلالةً وإشارةً إلى منحىً ما، لا في تشكيل العمل الأدبي فقط، ولكن في مدلولاته، ودلالة هذه المدلولات التي تجاوز الأدب، إلى الحياة. وما يبدو لنا «عين كاميرا» محايدة، ترصدُ في براءةٍ، عالماً من الأشياء الموجودة، الملقاة، هو احتفال بالتقطير، وولعٌ برصدِ ما هو دالٌ في وجوده، بحيث لا يعوزه المجاز؛ ولا يتكىء على المخايلة. وإنما يعوزه، في المقام الأول، اقتناص ما فيه من عُرْي، وصلابة، ودلالة ذاتية، ومن ثم التأكيد على نقيضها. ثمة في هذا الكون اللغوي انتصارٌ، لوضع العالم في حالٍ من العُرْي الفيزيقي. وثمة احتفالٌ برؤيته كما هو، في عريه ونثريته وركاكته؛ فالإغراقُ في وصف الشجرة يعني أنها

عاجزةً عن الدلالة في ذاتها، ومن ثم فهي في حاجة لوصفٍ يجعلها تدل. ومن هنا كان الكاتبُ يرصد شجرةً معينة، موجودةً في مكان محدد، ولها وجودها العيني المستقل. ومن هذا الوجود يتعرّف المنتجُ والمستهلك معاً عليها، وعلى دلالات وجودها. بيد أنّ هذا المنحى في النسج والتشكيل والتبيين باهظ التكلفة، مبهظ لمتبنيه. لأنه يعني أنْ يُسْتَبْدَلَ بالمجازِ ووضوحِ ذاتِ المنتج، شكلٌ من المساحة اللائبة بفاعلية القصّ ذاته، عن طريق جُمَلٍ واضحةِ الحدود والأنماط النحوية، ومعجمٍ ينتصرُ للعلاماتِ اللغوية ذات الدلالة المادية، مع التكرارِ والاختيارِ الدقيق بين جزئيات العالم وموجوداته، وتكثيف الشريط اللغوي. وفي مثل هذا الكون اللغوي تتفجّر المفارقة من، وضع الأضداد في حالٍ من المواجهة العارية(٣)، وسوء التفاهم(٤)، والإدهاش، والولع بالرجل الصغير، المهمّش، الهامشي، بأشيائه السرية والقبوية(٥).

II

تُعَدُّ رواية (مالك الحزين)، نموذجاً متميزاً في وضع إنجازات الرواية الغربية في سياق مغاير لسياقها، الذي نشأت فيه. ذلك أنها، بداءةً، تتبنى العيش اليومي، ومن ثمَّ، تُخْضِعَ لآلياته، وتقلب دلالاتِ غيره لصالحه. إنّها تراهنُ على الملموس الصلب، القائم هناك في الحياة، يكاد لوضوحه وجلاء دلالاته، أن يكتسبَ فعاليةً ذاتية. بيد أن هذه الصلابة في العيش لا تعني الركونَ إلى وضوح دلالاته. وإنّما تعني اللّوَاذَ بنمطٍ من التشكيل، أسُّه الصرامة، ونفيُ الانديا‌ح، على نحوٍ يَخْلُقُ شعوراً، بفداحة ما يبذلُ منتجُ النصّ المنشيءُ من جهدٍ، يجاوزُ به الميلودرامية، كدحاً خلف صرامةٍ، تتبدى - للوهلةِ الأولى - وكأنّها لواذٌ بالحياد. والحالُ أنّ صرامة البناء قناعٌ، يتوخى إيجاد مسافةٍ بين منتج النص والواقع، قبل أن يكتمل في النص. فلا تصبح العلاقةُ بينهما، محكومةً بطغيان الموضوع على مدركه، فذلك استنامة لهيمنته، ورضوخ لوطأته.

(٣) (٤) (٥): اقرأ من مجموعته (بحيرة المساء) على التوالي قصص: التحرر من العطش، البحث عن عنوان، العازف، الطوّاف، المستأجر. الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٧١.

وإنّما يدخلُ منتجُ النصّ في ضربٍ من الصراع مع هذا الواقع، بغية تنميته وتنظيمه، بحيث يمكنه إعادة إنتاجه، دونَ سقوطٍ في أُحبولة الصراخِ الأيديولوجي، الناجم عن نَبالة الكاتب كمواطن، وَرَغْبَتِه في غناءِ نبالةِ الفقراءِ المقاومين لضراوة هذا الواقع. حينئذٍ تجاوزُ العلاقةُ بين المنتج وموضوع إنتاجه هيمنةَ طرفٍ على آخر، وتئول إلى ندِّيةٍ في الفعالية والتفاعل، أُسُّها الامتلاك. وحينئذٍ تتحققُ وظيفةُ التشكيل وقيمتُه من حيث إنّه كيفيّة بناء، ومن حَيْثُ أنّ النصَّ علامةٌ، مدلولاتُها منبثّةٌ في الدوال، ومنتشرة في كلّ جزئياتها، فليس ثمة أمامية Foregrounding لأحد وجهيّ العلامة. لأنه ليس ثمة طرفان يتواجهان. وإنّما نحنُ مع نصٍ هو دالٌ ومدلولٌ في آن. ودلالة النصّ تشيرُ إلى نمطٍ كِتَابي محددٍ، ينتصرُ للدقة لا الوضوح. ولذلك يصدِّر أصلانُ روايتَه بقول «بَولْ فاليري»، «ياناثانيلْ أوصيكِ بالدّقةِ لا بالوضوح»، في إشارةٍ سميوطيقيةٍ واضحةٍ، رافضاً المغزى الواضحَ المسبقَ، الذي يتميزُ المنتجُ وحده بامتلاكه. ويتبنى مفهوماً آخر يتضاد مع الوضوح. فالكتابة هنا اكتشاف للمغزى، والمنتجُ ليس قابضاً على حقيقةٍ جاهزة. وإنّما يتحددُ عملُه في تنظيم الواقع وترميزه، أي إعادة إنتاجه. وهو ترميزٌ يظلّ في حاجةٍ إلى مَنْ يفكُّ رموزه، ويئوِّلُ شفراته، ومن ثَمَّ ليس لدى الكاتب ما يعلّمه للمتلقى، أو يلقنّه إياه. وإنّما لديه ما يُطْلِعُ عليه هذا المتلقى ـ مُنْتِجَ الدلالة أو الشريكَ في إنتاجها. فكأنّ منتج النصّ يشفِّرُ الواقعَ، على حين ينهضُ المستهلكُ بحلّ هذه الشفرة، في عملية سَمْطَقَةٍ، لا تنتهي بانتهاء الشريط اللغوي. وإذا كان هذا المنحى الكتابي يتمثل في عنوانٍ مجاوزٍ للتلخيص[٦]، ويحاول نَقْلَ العلاقة بين العنوان والنصّ، مِنْ مجردِ إشارةٍ إلى المدلول، إلى أنْ يكونَ ضرباً من المساحة التأويلية، فإنّ هذا المفهوم يتبدى في مستوياتٍ أعمق. فكونُ الكتابةِ إطلاعٌ للآخرين عل شيء، لا إخبارهم بمغزى، يتجسدُ على مستوى المفردةِ والجملةِ والنصّ برمته. ذلك أنّ امتلاك مغزى، يعني امتلاك الحقيقة. وامتلاكُ الحقيقة يكشفُ عن نفسِه دوماً في لغة

(٦) كان عنوان الرواية (إمبابة مدينة مفتوحة) وهو يتناص مع فيلم سينمائي شهير. ونقرأ الرواية في الطبعة الصادرة عن دار التنوير، وهي الطبعة الثانية. وكانت الطبعة الأولى في القاهرة.

آمرة، مثقلة بالايديولوجيا. ومن ثمّ نفهم أنْ يقول أصلان «أظنّها مسألةً خطيرةً جداً، مسألة المغزى هذه، أنْ تَتمَّ عمداً، وهذا وحده كفيلٌ بأن يفسد كلّ شيء. إنها تثير جدلاً، ولكنها لا تُنْتِجُ فناً يرقى إلى مستوى التجربة، التي يمكن أن تُضَافَ إلى تجارب الناس، أو تثريها. أن تهتمَ بأن يكون لقصتك مغزىً، يساوي أنْ تهتم بأنْ تضيفَ لطفلك أنفاً أو قَرْناً. والمسألة في الكتابة ليست أن تلوى عملك ـ ولا طفلك ـ نحو وجهةٍ ينمو فيها. ولكن المسألة هي استبعادُ كل مَا مِنْ شأنه أنْ يعوق نمو هذا العمل... لا يُكتبُ الفنُ إلا بشروط الفن وحده. والكتابة تكاد أن تكون في نهاية الأمرِ بحث عن المغزى»[٧]. ولذلك يتبدّى الخطاب الروائي مغايراً للخطاب اللغوي الآمر، أي مغايراً للخطاب الذي يفصح عن متكلم إيجابي، يتحدث عن معطى جاهز، آحادي الدلالة، موجهاً حديثة إلى مُتَلقٍ سلبي. فما دام موضوع النصّ شيئاً منجزاً، تجيء لغتُه دائماً مصبوبةً في أطر سابقة، ومنتجها مهيمن آمر، يرى ما لا يراه غيره. أما المستهلكُ فإنّه في حاجة إلى وضوح المفردة وابتذالها، وتقليدية الصياغة، والاستنامة إلى حلول جاهزة لكلِّ إشكاليات الكتابة. أما هنا فنحن مع لغةٍ تتخلقُ مندغمة مدلولاتُها بدوالها، كاشفةً عن ثراء دلالي ناجم عن اللاأحادية، والمتلقى مشارك في إنتاج الدلالة. فإذا بنا مع لغةٍ، تكشف تقنياتُها عن حديثٍ ندىً بين طرفين، أولهما يشفّر، وثانيهما يحلّ ما شَفَّره الأولُ وينتجُ دلالَته:

* كان يفكرُ وهو يحاول أنْ يكون حَذِراً، لأن سالم فرج حنفي أخبره بالأمس وهو يضحك. أن شقيقته رأته وهو يمشي ويتحدث مع نفسه دون أن يكون معه أحد من الناس، وحينئذ رأى الأمير عوض الله وهو يجلس عند مدخل المقهى[٨].

* وحاول عبدالله أن يخلّص المريلة ولكن الشيخ لم يفلته.

---

(٧) راجع شهادة إبراهيم أصلان في مجلة «فصول» عدد القصة القصيرة، العدد الثالث من المجلد الثاني.

(٨) مالك الحزين ص ١٢.

استمع إليه حتى آخر الكلام، وطمأنه من ناحية هذه المسائل، وطلب منه أن يجعل عينيه في وسط رأسه، ويسك تماماً على هذا الموضوع، ويسك أيضاً على كوب الشاي الذي طلبه، لأنه سوف يشارك المعلم رمضان، فيأكل معه البرتقال(٩).

ولكن الأمير عوض الله الذي كان مهتماً بذلك الموضوع لأن المقهى كان في الأصل مؤجراً لوالده المرحوم الحاج عوض الله وما زالت تحمل اسمه حتى الآن، أوضح له أنّ المعلم صبحي تاجر الطيور يريد أنْ يهدم البيت لكي يبني مكانه عمارة كبيرة وأن المعلم عطية الذي يستأجر المقهى في الوقت الحالي ظلّ طول الشهور الماضية وهو يأخذ النقود من المعلم صبحي ويؤكد له أنّه سوف يترك المقهى ثم يضحك عليه ولا يتركه، وقال الأمير إنّ المعلم صبحي كَفَرَ من المعلم عطية وخرب البيت من الداخل وخَلَعَ الأبواب وهَدَمَ دورة المياه والسلم وأحضر اللجنة الحكومية وتصرف معها لكي تقول إنّ البيت قديم ولا يصلح أنْ يسكن فيه أحد. ولكن المعلم عطية تصرف هو الآخر مع اللجنة التي حَضَرَتْ وقالتْ إن البيت لا يصلح أن يسكن فيه أحد، ولكن يصلح لأن يكون به مقهى»(١٠).

* من قطر الندى جاءتْ فاطمة تخطو على مهلها إلى فضل الله عثمان(١١).

وفي هذه المقتطفات نجد أنفسنا إزاء علاقات لغوية، تكادُ أنْ تكون قصّاً من ذلك الضرب الذي يمارسه المصريون المدنيون من أبناء الطبقات الشعبية التقليدية؛ فلدينا أولاً الكلام المثال دون فواصل إلا فيما ندر، فالمتكلم واحدٌ من هواة الحديث والسمر، وليس ممتهناً للقص كالراوي الشعبي مثلاً، وليس كاتباً منتجاً لقَصَصٍ يندرج في تاريخٍ للنصوص، ومن ثم لا يتوخى التنظيم، والتقطيع القائم على قواعد للفواصل والنقاط. وإنما نحن مع متحدث يقصّ ولا

(٩) نفسه، ص ١٣.
(١٠) نفسه، ص ١٦.
(١١) نفسه، ص ٢٣.

يتوقف إلا لأمرٍ من اثنين، أحدهما خاص بما يقص وما يقتضيه هذا القص من وقفات وتقطيع وتنغيم تأكيداً لمعنى أو إضماراً لآخر، وثانيهما خاص بالمدى الذي تمكنه منه سلامة رئتيه، وعادة ما تكون رئتاه مثقلتين ببقايا التبغ والحشيش. ولدينا ـ ثانياً ـ التواطؤ بين المتكلم والمستمع، فهو يذكر الاسم: سالم فرج حنفي، على عادة القاهريين، التي تختلف عن عادة أماكن أخرى، تحرصُ على اللقب أو الكنية أو النسب مستخدمة «أبو» أو «ابن». وهو في المقتطف الرابع يتحدث عن قطري الندى إلى فضل الله عثمان، دون أن يشير إلى أنهما شارعان في إمبابة، وقد يتبدى هذا التواطؤ بجلاءٍ أكثر، في الاتكاء على مفرداتٍ، لها دلالة محددة في الواقع اللغوي، مثل «يسك» على الموضوع والشاي ومثل «كفر» وهي كناية عن اليأس، ومثل «تصرف مع اللجنة»، التي تشير إلى قيامه برشوتها. ولدينا ـ ثالثاً ـ نفي واحدية المستوى اللغوي من خلال التهجين، إذْ يضع ألفاظاً عاميةً في سياق يخضع لقواعد النحو، أو ألفاظاً اختلفت دلالتها في العامية عن دلالتها في الفصحى مثل كَفَرَ ويَسُكَ. ولدينا ـ رابعاً ـ السرد التخليصي الذي تتدفق فيه الحكايات والأقاويل والتكهنات والحقائق. ولدينا خامساً تلخيص الحوار «قال الأمير إنّ المعلم صبحي . . .» وهو في الواقع تلخيص من منظور إحدى الشخصيات. ثم الحوار الذي يفقد خاصيته الحوارية بسبب اختزاله وانعدام وجود الطرف الثاني، ثم تحويله إلى معلوماتٍ أو تكهنات يمكن معرفتها مسبقاً: «لكي تقول إنّ البيت قديم ولا يصلح أنْ يسكن فيه أحد» ولدينا ـ خامساً ـ أدوات نحوية للتفسير، مثل: «لأن سالم أخبره. . .»، «لأنه سوف. . »، «لأن المقهى»، ولكي: «لكي يبني مكانه عمارة. . » ذلك أن الخطاب العامي المدني والقروي، يعتدُّ بالعلة والمعلول، ووضوح العبارة، وتحدد دلالاتها. ولدينا ـ سادساً ـ غيابٌ مطلق لصيغة المبني للمجهول، التي تومىء إلى مستوى لغوي مغاير، وهي صيغة انتفتْ من العامية المصرية، واستُبدل بها تقريباً صيغة «انفعال» الفصيحة فيقال «انكسر» و«انطحن» و«انهزم» بدلاً من «كُسِرَ» «وطُحنَ» «وهُزِمَ».

وإذا كانت المقتطفات السابقة تكشف عن عددٍ من التقنيات، التي مكّنتْ

الروائي من تحويل وطأة الواقع المعيش إلى استراتيجية تشكيلية، فإنّها تنتشرُ في النصّ كله، وتجعل منه نموذجاً ممتازاً لجهدِ روائي عربي في تطويع ما ثقفه عن الرواية الغربية وامتلاكه. ويكاد التهجين، بالمعنى السابق أنْ يشكل عنصراً بنائياً مهيمناً على النص بأجمعه، فنحن مع مَزْجٍ لافت بين طرائق السرد التقليدية في الرواية الجديدة بخاصة، وبين تقنيات الحديث العامي، ينتجُ عند تهجين العلاقات اللغوية الفصيحة بكلمات عامية دارجة، ثم صَهْر علاقاتٍ لغوية كاملة من العامية، غالباً ما تكون حواراً مقتطفاً، أو قولاً منقولاً عن إحدى الشخصيات، وهو ما سوف يتضح لنا بعد قليل.

III

وما دام المعيش وشهوة الوعي به، تهيمن على منتج النص، فكلُّ خبراته تتجه هذه الوجهة، وجهة وضع خبرات التشكيل في خدمة تنمية هذا المعيش وتنظيمية. ولذا نرى أصلان وقد وضع كثيراً من إنجازات الرواية الأوروبية الحديثة في سياقٍ مختلفٍ عما أُنجزَتْ من أجله، وهو وعي فادح بأثر هجرة هذه الأدوات من سياقها، الذي أُنتجت فيه إلى سياق آخر مغاير فيما يواجه من إشكاليات. وفي (مالك الحزين) يتبدى قَلْبُ الوظيفة الاستطيقية لاستراتيجيات التشكيل الروائي لدى ما عرف في فرنسا باسم الرواية الجديدة Nouveau Roman أو اللارواية، وبخاصة في تنظيرات ألنْ روبْ جرييه وأعماله الروائية، وهو أمر واضحٌ جلي في معظم قصص (بحيرة المساء). أما هنا في رواية (مالك الحزين) فسوف نلمس كيف يتمُ قلبُ دلالة استراتيجيات التشكيل وتكييفها للتعبير عن وضع ملموس مختلف، من خلال وقوفنا لدى ما توسله أصلان من طرائق بنائية لتصوير المكان، والمدينة.

والمكان لدى «جرييه» موضع خال من الدلالة، أو بمعنى أدق هو محض وجود موضوعي صرف. ولذلك يرى جرييه أن إسباغ دلالة ما عليه أمر مناقض لطبيعته، بوصفه «مُجَرّدَ مكان» لا هو عبثٌ ولا هو دلالة، إنّه ببساطة موجود[١٢].

---

(١٢) ألن روب جرييه، نحو رواية جديدة ت: إبراهيم مصطفى، دار المعارف بمصر ص ٢٧.

وهذا الوجود يجعل الكاتب يركّز على النظر إليه في صرامة وتجرد، فلا يحمّله دلالاتٍ لا يحتملها، ولا يزيّفه بوصفه واقعاً متعيناً. والإنسان في هذا المكان كائن معزول في عالم من الأشياء والموجودات العارية من الدلالة، والتي تتبدى وجوداً يعوزه الترابط. وليس ما نجده بين صفحات الكتب من تفاعل بين الإنسان والطبيعة سوى انعكاس لمفاهيم ومقولات مثقلة بالرومانسية، صادرةٍ عن فهم إنساني، مبالغ فيه، أصّلته الفلسفة الإنسانية Humanism وهو ما ينعكس على دلالة الاستعارة، التي تضفي - فيما يقول جرييه - على موجودات الكون وأشيائه عمقاً داخلياً، وزَخْماً مسقطاً من ذات الكاتب، ومن ثم تفقد هذه الأشياء تحت وطأة المجاز وجودها الموضوعي، وتتحول إلى بؤرة إشعاع دلالي، لا ينبع من وجودها وإنما ينتج عن قدرة الاستعارة على إضفاء ألَقٍ زائفٍ على هذا الوجود الموضوعي. إنّ القرية التي توجد في سفح الجبل ينبغي أن يُنظر إليها على أنها محض قرية، وحينما يتحوّل هذا الوجود إلى قرية «قابعة» أو كامنة، فنحن نجعلها شيئاً غير القرية الموجودة هناك فعلاً في بقعةٍ محددة معلومة؛ لأننا نراها من خلال منظور أيديولوجي برجوازي، يزيّفُ الواقع ويشوهه، ويزيف الأشياء. ومن هنا تأتي مهمة الرواية الجديدة، التي لا تدرس عواطف الناس، ولا تعبّر عن أعماقهم وما يمور فيها، وإنما تنصرفُ إلى التحديق في الأشياء، فتمسح عنها غبار الأيديولوجية البورجوازية، وتقدّمها في وجودها الصلب العاري. وهو أمر لا يمكن للروائي أن ينهض به، وينجح في اكتشافه للواقع إلاّ إذا هجر الواقعية التقليدية بأشكالها المستهلكة، المُشوِّهة لوجود الأشياء، وابتعد عن خرافة «الكشف عن العمق». يقول جرييه:

«من المعروف أنّ كل الأدب الروائي كان يستند إلى هذه الخرافات، وإليها وحدها. وكان دور الكاتب يكمن، كما هو متفق عليه، في الحفر في الطبيعة، وتعميقها، إلى أنْ يصلِ من الطبقات الخاصة إلى الأكثر خصوصية، وذلك حتى يذيع على الناس نتفةً من سرّ مغلق. كأن يهبط إلى هوة العواطف البشرية، ليبعث من هناك إلى العالم الهادىء في الظاهر؛ عالم السطحِ، برسائل انتصاراته التي يصف فيها الأسرار التي رآها. وكان الانبهار المقدس الذي كان يغزو

القارىء غزواً، بعيداً تماماً عن أن يثير فيه القلق أو القرف. بل كان يطمئنه على قوة سيادته للعالم. نعم كانت هناك مَهَاوٍ عميقة، ولكن أمْكَنَ سبر أغوارها، بفضل علماء الحفر البواسل»[١٣].

وقد نَظَرَ جرييه إلى الإنسان بوصفه غريباً، يَحْيَى في عالم لا يأبه له، ولا يبادله النظر، ذلك لأنّ العالم أشياء صلدة لا تعرف العاطفة، سواء كانت عاطفة الحب أو الكراهية، ومن ثَمّ فالإنسان غريب في عالمٍ من الأشياء الصامتة الفاقدة للحس. وقراءة (مالك الحزين) تفصح عن استفادة أصلان من جرييه وبوجه خاص تنظيراته عن الرواية الجديدة، كما تفصحُ عن وعي بهجرة الأفكار والاستراتيجيات البنائية إلى سياقاتٍ مُغَايرةٍ لسياقاتها الأصلية. فعلى مستوى الإيجاب تبنّى أصلان الوصفَ الدقيقَ وفاعلية النصّ، واستبعادَ كلّ ما مِنْ شأنه أن يُقسّر الأحداثَ على مسارٍ معين، والاجتهادَ في إيهام القارىء بأنّ المؤلف يقصّ أحداثاً شاهدها، ويقصّها كما رآها «حتى يكون للرواية ثقل الحقيقة الإنسانية»[١٤]. كما تبنّى رؤية الشيء كما هو دون إغراق في المجاز، والسعي إلى كشف زيف الألق الذي أضفته اللغة الأيديولوجية البورجوازية، كَدْحاً خلف رواية تعليمية ذلك أنّ سلوكَ إنتاج روايةٍ، مضادة للتسلية والتفاهة، يمكّن للروائي أن يجد المزيّة المفقودة: وهي أنّ الواقع متشعب جداً[١٥].

IV

لكنّ أصلان، على مستويات أخرى، منتجُ روايةٍ تتباين مع ما نظّر له «جرييه»؛ ذلك أنّه شأن كثيرين من زملائه، لم يكُ يسعى إلى أن يكون مندوب (الرواية الجديدة) في مصر، وإنما تحدّد مسعاه في توظيف إنجازاتها لإنتاج أدب روائي معبّرٍ عن واقعه. فإذا كان المكان لدى جرييه، لا يعدو أن يكون محض بقعة محايدة بإزاء مَنْ يحيون فيها، فإنّ المكان في رواية (مالك

(١٣) نفسه، ص ٣١.
(١٤) نفسه، ص ٣٨.
(١٥) نفسه، ص ٤١.

الحزين) ليس مجردَ وجودٍ صَرْفٍ خَالٍ من الدلالة والتأثير. «فالرواية ـ كما يقول فيصل دراج ـ «رواية عن المكان، أو رواية عن بشر لا يتحددون إلا في مكانهم، فيصبح المكان هو البداية والنهاية. ولهذا فإنّ الرواية تقدم وصفاً دقيقاً لسمات المكان، وتَدْخُلُ في الحواري الرطبة، وتصفُ الجدران، وترسم الآنية، تفعل كلّ ذلك باهتمام وعناية، ثم لا تلبث أن تصف المسلسل اللامتناهي للحركة اليومية، التي تتم في هذا المكان؛ مسلسلٌ يشمل كلّ أشكال الحركة: من العارض اليومي والبسيط والنافل، حتى تكاد الرواية أن تكون سرداً أميناً للحياة اليومية في «أمبابة»، لولا هذه الذاكرة التي تحاول همساً أن تربط الحاضر بالماضي، وأن تشي أنّ الزمن الذي تتم فيه الرواية زمن مركّب، تختلط فيه الحياة اليومية بذاكرة مرهفة تعيد بناء الحياة اليومية كما تشتهي. مالك الحزين رواية تعثر على الهوية في المكان، وتجد المعنى في المعاش، بل تكثف الهوية والمعنى في هذا البحث الدؤوب عن التفاصيل والحركات والزوايا والأصوات والروائح، حتى يصبح المكان هو الملجأ والملاذ، إنْ لَمْ يصبح هو الأداة التي تناهض الموت، وتتحدى سيل الزمن الذي يكسّر الملامح ويقوّض الأمكنة. وبانتهاء الأمكنة يتوارى الكثير من الذكريات والأفكار، أي ينتهي جزء من شخصية الإنسان»(١٦)، ونحن إذن مع مكان هو الوطن، ومن ثم فحضوره فادح، يشحب بجواره حضور الشخصيات. بيد أنّ بطولة المكان المديني ـ على هذا النحو ـ لا تتحقق إلا من خلال أناسه، هؤلاء الذين يجترحون الحياة ويقاومونها في ضرب من التحدي الفذّ، فإذا بهم في جزئيات حياتهم الصغيرة، يقدمون صورةً جليةً لمجاوزة القهر اليومي عبر أشكالٍ من المقاومة، تبدو للرائي العَجِل سقوطاً في السلب، لكنها إن تُقُصّي تتكشفُ عن بطولة غير عادية، تتمثل في كيفيات الاستجابة لمعطيات باهظة شديدة الوطأة. والمكان لا يتحقق ـ إذن ـ حضوره. من خلال فرادة هندسية أو عراقة تضرب في التاريخ ،فيشحب بجوارها الجديد،

---

(١٦) فيصل درّاج «جديد الرواية، بين إبراهيم أصلان وإبراهيم عبد المجيد» موجودة في صبري حافظ، مالك الحزين: الحداثة والتجسيد المكاني، فصول: الحداثة في اللغة والأدب، جـ ٢، ص ١٥٩.

وإنما يتحقق هذا الحضور في الشخصيات التي تصطرع على أرضه، محققة لها وجوداً أسطورياً، ينقل المكان من مجرد بقعةٍ يعيش في إهابها أناس متعينون إلى مستوى الرمز، والأسطورة الدالة. ويلجأ الروائي في «أسطرة» المكان إلى عديد من الطرائق، يأتي في مقدمتها حرص على إبراز عجائبية المكان، وهي وسيلة مستفادة من جرييه نفسه الذي قدم في فيلم (السنة الماضية في ميرنباد)[١٧] تمثالين حجريين يتحركان من موضعهما، ثم يعودان إليه مرة أخرى، على حين يعود الزوجان بطلا الفيلم، إلى الحديقة ليقفا بين التماثيل. وواضح أن العجيب في هذا الفيلم ينطوي على دلالة تبادل الحجر والإنسان لمكانيهما. أما العجيب في رواية أصلان فيظل مرتبطاً بالناس، ومن هنا لن يكون العجيب تقديماً فولكلورياً للشرق العربي كما يفعل بعض كتّاب شمال افريقيا الذين يكتبون بالفرنسية، وإنما العجيب هنا نابع من تحدي الإنسان للقهر بكل صوره، وربما يكون للعجيب الذي يعني كسر قوانين الطبيعة في فضاء روائي يمزج الوهم بالواقع دلالةً مختلفةً، عن العجيب في رواية أصلان، التي تعلن منذ بدايتها لقارئها أنها واقع حدث يوماً، فله كما يقول جرييه ثقل الحقيقة الإنسانية. وهو أمر نلمسه منذ بداية الرواية، حيث الوصف المتقصد الواقعي، وعلاقات الأشياء تعضّد لدينا أننا في مستوى المعيش اليومي.

لسنا ـ إذن ـ مع حجر يتحرك وأناس جامدين، أو مع شخوص متميزة تفهم لغة العصافير على بُعْدٍ، لكننا على العكس مع أناس عاديين يصارعون القهر ولكنهم ممتلئون بالحياة وحبها، فالعَمَى لم يحوّل الشيخ حسني إلى رجل مكفوف البصر، يقرأ الآيات في قرافة «سيدي حسن أبو طرطور» يستعين بغيره، بل جعله حريصاً على تحدّيه، فيبدو شخصية ثرية غنية بالحياة تمارسُ ـ أحياناً ـ ما لا يمارسه الأشخاص الأسوياء. فهو «صائد العميان» يوهمهم بأنه يرى، ويصادقهم فيجري المال في يديه. وهو يركب العَجَلة كأيّ مبصر، لكنه يجد

(١٧) راجع حديث جان ريكاردو عن العجيب لدى جرييه في:
جان ريكاردو (قضايا الرواية الحديثة) ت. صباح الجهم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٧، ص ١٢٩ وما بعدها.

نفسه فجأة في الماء، «فراح يستغيث عِمْيَاني، وينادي على المارّة». ولأنّ الشمس كانت قد غربتْ فلقد ظنوه النّداهة التي كانت تأخذ كل يوم واحداً أو اثنين من أبناء امبابـةْ. ولم يمر وقت طويل حتى كانت الدنيا كلها قد انقلبتْ إلى شارع البحر، وراحوا يرجمونه من بعيد بالحجارة دون أن يروه وكان قد بُحّ صوته واستولى عليه الرعب، عندما بدأ الطوب يضرب الماء على مقربة من جسده، ويرشّه عالياً ليسقط على رأسه الحليق، وأخذت الدموع تطفر من عينيه الخاليتين حتى التقطت أذناه الكبيرتان صوت الجاويش عبد الحميد من بين الأصوات، فأخذ يزعق على طول الشاطىء «يا شاويش عبد الحميد، يا شاويش عبد الحميد» وسمع الجاويش عبد الحميد يقول من بعيد: «مين»

«أنا الشيخ حسني»

«الشيخْ حسني مين»

«الشيخْ حسني يا أخي»

«وبتعملْ إيه عَنْدَكْ»

«أبداً. أصْلِي كنتْ راكب عَجَلة».

«عجلة؟ بتقول كنت راكب عجلة؟!»

«أ والله، حتى اسمعْ كِده»

وراح يضربُ الجرسَ كي يصدّقوه[١٨].

ويسهم سلوك الأشخاص بدور كبير في تحقيق أسطرة المدينة وأمكنتها، ففاطمة تنطوي على شيء من خلود الأنوثة. وخلود الأنوثة في هذا السياق قرين وفائها لمعطيات حياتها، وما تصنع هذه الحياة من قيم محددة، لا تنفصل عن شروطها. والنص يقدّم فاطمة مجرد بنت سمراء، نحيلة، زُوِّجتْ من سائح عربي سرعان ما تركها وعاد إلى بلاده، فتحولت من بنت إلى امرأة دون أن تُلبّي أشواق جسدها، وسرعان ما تبدهُ يوسف النجار، لكنه بوصفه مثقفاً مأزوماً شقيَّ الوعي، يعجز عن إرواء ظمئها إلى الحياة. وتتفجر العجائبية من سلوكها

(١٨) مالك الحزين، ص ٥.

المرتبط بحياتها؛ ذلك الوَلَعُ بالحياة المفعمة بشهوة التحقق الجسدي. وهو ولع يجعلها تتعامل مع جسمها دون رهبة أو مخاوف، فنصبح نصيّاً مع السرّيّ في حياتها وجسمها.

وشخصية فاطمة تغري الناقد أن يرى فيها نمطاً Type على النحو الذي يحدد به لوكاتش النمط، لكن النص يحاول تحويلها إلى زمر مفارق لتعينها، فهي امرأة ظامئة للحب، دون أن يقدر أحد على إرواء هذا الظمأ. يوسف وصديقه ينظران إليها على أنها بنتُ بلدٍ يمكن أن تكون بطلة تجربة من التجارب التي لا تتوفر للمثقفين: «جلس مع مجيد وحكى ما فعلته فاطمة، وقال إنه لا يعرف ماذا يفعل، فطلب منه أن يذهب في موعده، ولكن يوسف أخبره أنها شقية مع أنها صغيرة وحدثه عن أهلها وأخلاقها، وأنه لا يعرف ماذا تريد منه. وقال مجيد إنها تجربة ظريفة وخصوصاً أنها بنت بلد ولأنّ هذا النوع من التجارب غير متوفر لمن كانوا مثلنا، وأن بوسعه أن يتركها عندما يريد، ووعده بأن يعطيه مفتاح شقته عندما يريد». أما فاروق وشوقي فيتخذان منها وسيلة لابتزاز هينّ يقومان به لإيهام سليمان الشمل بأنها يمكنها أن يجعلاه ينام معها. فكأن النص يومىء إلى أنها معادل رمزي لمعنى أكبر، وبخاصة حين يهدي يوسف باسمها واضعاً إيّاها في سياقٍ رمزي: «دنيا الزقاق والملاءات السود والحاجب المقوس والعين الضاحكة والفخذ الذهبي في بير السلم والحجرة الأرضية المغلقة وفاطمة الحلق العطشان لا ترويه جرعاتك الليلية. فاطمة، يرويهاالنهر:

امبابة أيتها السيدةُ الحزينةُ الفاجرة
أنت سكرانْ
لا أنت مجروح»[19].

وسلوك الشخصيات مرتبط بسلم القيم، وما يبدو عجائبياً منطوياً على طرافة ليس سوى أمر عادي، لأنّه جزء مما يحتّمه عليها سلم القيم، الذي

---

(١٩) نفسه، ص ١١٣.

يحتمه المكان ومواضعاته. فحين يفقد الشيخ حسني عصاه في المظاهرة، يصرّ على الحصول عليها، ومن ثم يخوض في الخطر حتى يعود إليها برغم أنه ينزف و«ضرب النار شغال». وتتفجّرُ الطرافة، فضلاً عن ذلك في تصدّي شخصيات المكان لقهرها، وسخريتها منه. فحسين عبد الشافي في آخر أيامه «كان يسكن في حارة حوّا حجرة كبيرة، وفيها شرخ طويل بطول الجدار، وكان حسين عندما يجلس في الحجرة يرى السماء من هذا الشرخ وكان يجلس وحيداً في أحد الأيام وتصادف أنّ الدنيا زلزلت والحجرة اهتزت بشدة فاعتدل الجدار واختفى الشرخ، وعندئذ رفع حسين يديه إلى السماء وقال «يا رب. كَمَانْ زلزال يبيّضها». وقد تتفجر الطرافة من تصدي هذه الشخصيات لقهرها واحتيالها عليه. يحكي الشيخ حسني عن حسين عبد الشافي أنه كان صاحب أخف دم في الدنيا كلها، قال إن حسين عندما مَاتَ والده لم يكن يملك شيئاً ولا الستر، وانه احتار ماذا يفعل، لم يكن يريد أن يفضح نفسه وهو الكابتن المعروف على مستوى العالم ويستدين من أجل دفن والده، لذلك أخرج غياراً نظيفاً ونزل بوالده إلى البحر، وخلع ثيابه وغطّسه في الماء الطاهر ثلاث مرات، وتلا الشهادتين، ثم ألبسه الغيار النظيف، وصعد به إلى الشاطىء، وأخذه أمامه على الدراجة، وسنده بين يديه كأنه لم يمت، وذهب به من هناك حتى سيدي عمر ودفنه هناك بمعرفة عبد الخالق الحانوتي»[٢٠]. إنّ العجائبية إذن تنبع من استجابة الأشخاص لما يعيشونه، واحتيالهم على مواجهة ما يملأ حياتهم من قهر وجفاف ومسغبة فيحولونها إلى حياة محتدمة ممتلئة، وهو ما نراه في سلوك الشيخ حسني «صائد العميان»، وفي وفاء هؤلاء لسلم القيم الناتج عن نمط من الحياة في مكان تاريخي. كما تتحقق أسطرة المكان بما يلجأ إليه النص من معلومات تُنثرُ في أنحائه. فشمّامُ أمابة يسبب الإسهال للغزاة، ولذلك نصح بونابرت جنوده بغليه قبل أكله، وفاطمة تشعر بالراحة والفرح لأنها لم تمنح نفسها ليوسف خارجه «لقد تصورتْ نفسها تخلعُ ملابسَها في مكانٍ لا تعرفه، وخافتْ، لأنها لم تخلع

(٢٠) نفسه، ص ٤١.

ملابسها بعيداً عن امبابة أبداً[٢١]. أما الشخصيات ـ خيّرها وشريرها ـ فتقع في إساره، غير قادرة على فهم السر في ذلك كالأسطى سيد طلب الحلاق الذي لا يعرف كيف جاء بوالدته من «شبشير الحصة» غريبة إلى امبابة وكيف ترك ناسه وعَاشَ وعمل عند الأسطى بدوي وراء الكيتْ كات وتعلّم الصنعة». ويوسف النجار يظل غير قادر على مجاوزة أسره، رغم أنه مثقف منتج للثقافة، وكثير من علاقاته الحميمة تقع خارج المكان. وبرغم الصورة المستنسخة من الجيوكندا المعلقة على حائط حجرته، يظل مشدوداً إلى هذا المكان، دون مقدرة على الحسم، تَرْكُ المكان أو الانصياع التام له. وهكذا، إذا كان المكان يبدو في تنظيرات «جريبه» مجرد بقعة، يحيا فيها الإنسان وحيداً، فإنّه على العكس لدى أصلان يصبح واقعاً حياً وأسطورياً رغم وقائعيته. وكما يقول صبري حافظ فنحن لا نقرأ ـ في الرواية أي وصف للمكان ولا للشخصيات، ولكننا نتعرفهما معاً من خلال تفاعلهما ووجودهما وحركتهما[٢٢].

V

بيد أن السؤال المهم في هذا السياق هو: إذا كان تصوير المكان على هذا النحو، يرتبط بأناسه، فكيف استطاع النص أنْ يحوّل زمناً تاريخياً ممتداً إلى فضاءٍ قصصيٍّ زمنُـهُ فحسب لا يجاوز اليوم والليلة. إنّ المفارقة بين الفترة الزمنية الطويلة في الواقع والفترة النصية المحورية في الرواية، تأتي بسبب حرص النص على منح المكان بطولةً، لا يمكن لأي عنصرٍ آخَرَ أن ينهض بها. وقد استطاع الكاتب تحقيق هذه الغاية من خلال تكييفه لعدد من الاستراتيجيات لمادته القصصية، فمن الملاحظ أنّ هذه الاستراتيجيات تخالف كثيراً مما توسله في (بحيرة المساء) دون أن نغفل بالطبع عن اختلاف تقنيات القصة القصيرة عن تقنيات الرواية. فنحن في (مالك الحزين) مع شحوب بيّنٍ للوصف الخالص، أيّ أننا مع وصفٍ يغاير ما نظّر له جريبه، وما حدد له من مهام، تنحصر أساساً

(٢١) نفسه، ص ٨٣.

(٢٢) الحداثة والتجسيد المكاني. سابق.

في كونه عملاً خلّاقاً، نَفْعُه في ذاته. وهو إذن ليس الوصف في الرواية التقليدية، الذي ينهض بوظائف محددة مثل تحديد إطار الأحداث والشخصيات وإبراز ملامح الأشخاص وقسماتهم، بدنياً ونفسياً، بل أضحى - أي الوصف - معنياً بالتركيز المتقصد على الأشياء بالغة الصغر والضآلة، خالطاً الدال المتميز بما ليس كذلك، مكرراً الصور، عاملاً على وضعها - عبر الحذف والإضافة - في سياق من التنافر والتضاد والإلغاء المتبادل، كدحاً خلف التشكيك في وجود معنى واحد، أو أي معنى، مطلقاً. وهو هدف توسله جرييه في كتاباته، بحيث يتبدى الوصف عنصراً مهيمناً في رواياته، مانحاً الأشياء، في نثريتها وعريها وتَخالفها ما يجعلها في مكان البطولة. أما الوصف في (مالك الحزين)، فهو يستهدف العكس تماماً: الدقة في التصوير، والإلحاح على تحديد إطار الأحداث والشخصيات، ومن هنا فهو وصف ممزوج بالسرد، وتكاد تنعدم الفروق بينهما، فإذا بالشخصيات موصوفة من خلال حركتها في المكان، ومن انعكاس ما يجري على قسماتها. ولا نكاد نجد وصفاً خالصاً إلا في أماكن جد قليلة، لأنّ الوصف مسخّر لتقديم ملامح المكان، ومن يعيشون فيه. والمقتطف التالي نموذج لوصف يكاد يكون خالصاً ويكاد يكون - بسماتِه هذه - الوحيد في الرواية:

كانت جدران الحجرة مزدحمةً بصفوف الكتب المتراصّة على أرفف الخشب المحمولة من أطرافها بالحبال المجدولة، كما كانت هناك لوحتان كبيرتان على جانبي النافذة، إحداهما نسخة من الموناليزا التي فردت على الجدار وثُبتتْ من أعلاها بمشبك معدني صغير، أما الأخرى فقد عُلّقتْ في الجانب الأيمن، فوق نهاية الكنبة التي يجلس عليها. كانت مرسومة بالحبر الشيني على ورق أبيض مَالَ لونه إلى الصفار وموضوعة داخل إطار عريض دون زجاج، انطفأ طلاؤه الذهبي وصَارَ في لون النحاس القديم المطروق، تمثل رجلاً يركب بغلة عجوزاً - بدرع على الظهر، ورمح طويل كالعصا، وكان التابع قريباً من الأرض على ظهر حماره اللاهي ذي الخرجين، يرفع رأسه المدور ويتطلع إلى فارسه العالي وهو صامت. وكانت الأرضية مجموعة من الخطوط التي استكملها توقيع بيكاسو، والتاريخ.

وعلى هذه الأرضية تباعد بين قوائم البغلة والحمار، عددٌ من طواحين الهواء الصغيرة مثل لعب الأطفال، وبدتْ الشمس معلقة كأنها الحلقة المعوجة المفتوحة ترسل أشعتها في خطوط قصيرة وطويلة. كما كانت بالحجرة بندقية صيد قديمة، ومجموعة مختلفة من زجاجات الخمر الفارغة والأكواب وأقلام الرصاص، وخوذة من الحديد امتلأت بعلب الأدوية وأمشاط الكبريت، ومكتب، ومرآة ثقيلة بإطارٍ منقوش، ودولاب قصير عليه (بيك آب) وتحته زوجان من الأحذية، وخلف الباب كانت ثيابه معلقة على المشجب النحاسي الصغير[٢٣].

وجلي أن الوصف مرتبط بتقديم الملامح العامة لحجرة يوسف، ومن هذه الملامح تتبدى لنا أول خيوط شخصية المثقف المأزوم بين إمبابة ووسط البلد؛ بين مقهى المثقفين، ومقهى عوض الله. فالمفارقة واضحة بين رثاثة الحجرة وبين الصورتين المستنسختين من لوحتي دافنشي وبيكاسو، وبين أثاث الحجرة وما بها من كتب، وكأن يوسف النجار في إمبابة يماثل اللوحتين في هذا المكان الرث الفقير. وعلينا أن نلاحظ أنّ الوصف الخالص، المتقصد، المعتنى بالجزئيات، حتى التّافه منها، منحى أساسي لدى جريبه، وقد لجأ أصلان إليه في (بحيرة المساء)، وبخاصة في تصويره للمثقف الهامشي المغترب. وإذا كان الوصف هنا، سكونا، يبدو وكأنه لقطة سينمائية مثبتة، أو لوحة، فإنه في بقية الرواية ليس كذلك، بل يرتبط أشد الارتباط بحركة الشخصيات وتفاعلها، كما نرى في المقتطف التالي:

كَادَ المقهى في ذلك الوقت أنْ يكون خالياً.

إلى يسار المدخل المفتوح، كان قاسم أفندي يقرأ شيئاً في جريدة الأهرام، وعبدالله القهوجي يستمع إليه وقد مال بقامته النحيلة وهو يضع يديه في جيوب الفوطة، ويضيّق من عينيه المريضتين. على بعد مقعدين منهما، كان المعلم رمضان يجلس وهو نعسان إلى جوار الشيخ حسني الذي ثبّت كعبه وراح يدق بمشط قدمه على الأرض ليضبط إيقاع الجندول التي تذاع من الراديو، بجلبابه

(٢٣) مالك الحزين، ص ١٠.

القديم، وسترته المفتوحة، وشعره الخشن الذي بقّعه البياض، وعلى بعد مقعدين آخرين، كان دولاب قصير عليه لوحة من البللور وطبقان، أحدهما به كثير من الماركات النحاسية. ووراء هذا الدولاب كان مقعد المعلم موضوعاً على صندوق كازوزة فارغ ومقلوب، تحت الرف الذي يحمل الراديو الخشب الكبير، وفي صدر المقهى، وراء الجدار الرخامي الذي حُفرت في قلبه حلقة، على هيئة هلالين متقابلين حول اسم عوض الله، كانت «البَوَارِي» بأعناقها النحاسية المجلوة مصفوفة مع «الشّيَشّ» العاجيّة الملونة. وكان عبد النبي الأعرج يقف داخل النصبة أمام المنقد الكبير، يشعل الفحم ويهوّي عليه بمروحة من الريش. أما في الناحية اليمنى أمام قاسم أفندي، فقد كان سليمان الصغير يتفرج بجانب عينه على الأربعة الذين يلعبون الدومينو بالنقود، وكان جمال ماسح الأحذية قد ترك صندوقه تحت المقعد واقترب منهم أكثر وراح يتابعهم في صمت، وفي الركن كانت صناديق الكازوزة الفارغة مرصوصة، تعلوها مرآة طويلة، نالها ما يشبه الصدأ، وتحت هذه المرآة، إلى جوار الثلاّجة الجافة، كان العم عمران وحيداً في بيجامة من الكستور المقلم، وطاقية من نفس القماش.

كان يتطلع أمامه، وقد أغلق فمه الخالي من الأسنان[٢٤].

وكما نرى فإن الوصف الذي بين أيدينا ينتمي للنوع الذي يرفضه جريبه، لأن مهمته هنا تتحدد في تقديم المكان البؤري مقهى عوضين، مع حرصٍ على وضع معظم الشخصيات فيه. ويتكفل الفعل المضارع والماضي الناقص بتقديم هذه الشخصيات وهي منهمكة في اهتماماتها الصغيرة. وعلينا أن نلاحظ هنا عناية الكاتب بوضعنا في المشهد، وكأننا نرى كل ما فيه، مع حرص على الإيهام بحياد العين الرائية الراصدة، فكأن كاميرا محايدةً، لا تفرّق بين جليلٍ ووضيع أو عظيم وضئيل، تنقلُ لنا المشهدَ في حيادٍ، وموضوعيةٍ، تتبدى في استبعاد ذات السارد من الحدث أو التدخل في حركته الذاتية. وواضح حرص الكاتب على الفرار من المجاز، وَلَواذُه بالتقرير، وهو ما يتبدى أيضاً واضحاً في المقتطف

(٢٤) نفسه، ص ١٢.

الخاص بوصف حجرة يوسف النجار. والحال أنّ الوصف على هذا النحو يلح على رؤية الأشياء في وجودها الصرف، دون أن يسقط عليها شيئاً من دلالاتٍ، قد تكون مفارقة لطبيعتها. وهو أمر يصعب الحصول على شيء منه فيما بعد، فلا يوجد وصفٌ بهذه الدقة في بقية الرواية؛ ذلك أنّ هذا الضرب من التشكيل قد يكون ناجعاً في نمط آخر من الكتابة، وتبنّيه هنا، كاستراتيجية بنائية في النص برمته، سوف ينتج دلالة أخرى مغايرة لدلالة النص الحالية، بل قد تكون متناقضة معها، فضلاً عن أنه سيُخفِقُ العمل بأجمعه، لأن صبَّ تاريخ حافل ممتد، ممتلىء بالعجائبية والحيوات، منذ معركة الأهرام بين نابليون والمماليك حتى المظاهرات الشعبية في يناير ١٩٧٧، يقتضي شكلاً آخر، يكيِّفُ فيه الزمن الروائي، واستراتيجيات تجسيده لصالح تقديم المكان التاريخي وأناسه المتأججين بحياة خصبة فوّارة، فإذا كان أصلان يستعين بالعجائبية والكرنفالية في أسطرة المكان، فإن العنصر الأساسي في منح المكان هذه الأهمية، نابع عن وجود الأشخاص فيه، أشخاص متحددون تفاعلُهم مع هذا المكان يمنحه فرادته وهويته التاريخية، فيمنحهم هويتهم وثقافتهم ونسق قيمهم.

وشخصيات النص تجاوز المائة، ويمكن أن تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ شخصيات تقوم بالفعل، ونراها في حركتها الحيّة، ونتابع تطورها، مثل يوسف النجار، وفاطمة، وعبدالله القهوجي، والشيخ حسني، والأسطى قدري الإنجليزي، وفاروق، وشوقي، وقاسم أفندي، والعم مجاهد، والأمير عوض الله.

٢ ـ شخصيات تؤثر فيمن يقومون بالفعل، وهي تنقسم قسمين: أولاً شخصيات غير موجودة لكنها تؤثر في الشخصيات الموجودة مقل نورْ زوجة الشيخ حسني، وأمه، وحسين عبد الشافي؛ ثانياً: شخصيات تؤثر فيمن يقومون بالفعل، لكنها لا تلج المكان وعلاقتها به تتحدد في معرفة واحدٍ من ابنائه مثل أصدقاء يوسف النجار.

٣ ـ شخصيات غائبة عن المكان، برغم تأثيره فيه ماضياً أو مستقبلاً: مثل الملك والرئيس والخواجة.

٤ ـ شخصيات هامشية، دورها يشابه المعالم الجغرافية في المكان، ولا تنهض بفعل رئيسي مثل: زين المراكبي، وعبد الخالق الحانوتي، وبائعة البرتقال، وحُسنهْ بائعة الجرائد، وجابر البقّال.

وهذه الشخصيات تمثل حركة المكان وامتلاءه بالتناقضات، ويمكن أن تُصنّف علاقاتها على النحو التالي:

١ ـ علاقة تَمَاهٍ بين شخصيتين:

الشيخ حسني ⟷ حسين عبد الشافي.
فاروق ⟷ شوقي.
العم عمران ⟷ العم مجاهد.



٢ ـ علاقة تناغم:

الشيخ حسني ⟷ المعلم رمضان.
يوسف ⟷ العم مجاهد.
الشيخ حسني ⟷ عبد الله.

٣ ـ علاقة ارتياب:

يوسف ⟷ الأمير عوض الله.
قدري ⟷ زغلول

٤ ـ علاقة تناقض:

عبد الله ⟷ صبحي.
عبد الله ⟷ عطيه.

ويمكن إيجاز هذه العلاقات في علاقتين: أولاهما علاقة تجانس، وثانيتهما

علاقة ارتياب وتناقض. وسوف نشير سريعاً إلى هذه العلاقات جميعاً، من خلال الموقف الأيديولوجي، وسنجد أننا في مالك الحزين مع:

١ ـ بشر متورطون في المكان، يتبنون أيديولوجيا محايثة له، فيتناغم السلوك مع المعتقد. وهم غالبية الأبطال.

٢ ـ بشر مخترَقون بأيديولوجيا خارجية، فيوسف مخترق بأيديولوجيا المثقف الراديكالي، وقدري الإنجليزي مخترق بأيديولوجيا التمركز الأوروبي على نفسه.

٣ ـ بشر حاملون لأيديولوجيا مناقضة للمكان وتاريخه وأناسه وأيديولوجيته، وهم هؤلاء الذين يتربصون به. وقد رأى صبري حافظ[٢٥] في الرواية ثنائية مكانية طرفاها المغلق/المفتوح، وثنائية زمانية تجادلها طرفاها خارج/داخل، ويهمنا هنا أن نشير إلى استحالة الاطمئنان إلى أي ضرب من الاثنينيات الضدية، حتى لو وُجدتْ وسائط بينها. فكثافة النص وامتلاؤه يخلق فضاءً سمته التشابك والتعقيد، وصبري يعترف بأنّ شخصية يوسف تقف في المفترق بين الداخل والخارج. وهناك مَنْ ينتمون للداخل لكن الخارج مسّهم فمسخهم كقاسم أفندي، وهناك من ينتمون للخارج بحكم مولدهم ونشأتهم، لكن انتماءهم الحقيقي للداخل بقيمه وسلوك أبنائه كسيّد طلب الحلاق. وفيما يرى هذا البحث فإنّ مثل هذا التقسيم وإن بدا مبهراً للوهلة الأولى إلا أنه أقرب إلى الشكلية، وينم عن معيار أخلاقي ينهض على اثنينية مثالية شر/خير. بل قد يشي برؤية تنطوي على بعض الرومانتيكية، فليست إمبابة أو المكان، تجريداً. إنه ـ بدءاً ـ موضع، أو بقعة من الأرض كوّنها التاريخ وحركة الناس، وكل المقيمين بها نِتَاجُها. ولأنّ المكان مَوْضِع من الكون فهو مفتوح على الخارج بقدر أو آخر. ولذلك فإنّ لشخصياته ما له من حيوية باذخة، فَهُم مقهورون ويمارسون قهر أنفسهم والغير، يغادرون الداخلَ ـ البيتَ ـ الرحمَ ليصطرعوا مع الحياة القاسية، وينتزعون حياتهم منها انتزاعاً. قد يبدون لاهين لكن الأحداث تجيء،

(٢٥) في دراسته المشار إليها آنفاً. وهي دراسةٌ لافتةٌ تكشف عن حساسية تجاه النص.

فتبغت مثقفيهم، وتسبقهم، حين يكونوا هم وقودها الحي. ولذلك فالقعود في البيت ـ الداخل (أم روايح، أم عبده، أم يوسف، أم فاروق، فتحية) انصياعٌ لقهر الخارج، يشلّ صاحبه عن الخروج لمواجهته. ومن هنا تظلّ النسوة قابعاتٍ فيه، يقمن بالطهي وشواء السمك وإعداد الجوزة وإمتاع الرجال. والوحيدة التي تغادر الداخل لتدخل في صراع الأشياء هي فاطمة، ومن ثم تتبدى نصيّاً شديدة الثراء والتعقيد.

إن النص الذي بين أيدينا معرض صراعات، ومن ثم يغص بالتناقضات لا التعارضات فقط. وهذه التناقضات هي المسؤولة عن ثراء النص وكثافته.

وإذا جئنا إلى البشر المتورطين في المكان، نلاحظ أنّ علاقتهم به علاقة هوية، فهم يتحددون من خلاله، وتحددهم قسماته، فيحملون كل ما في المكان من خير أو شر. ومن المهم أن نلاحظ أمراً مهماً خاصاً بهم، أنهم لا يتساءلون لأنّ السؤال تعليق للحكم ومن ثم، الممارسة، وهم لانغماسهم المبهظ في الحياة لا يتوقفون للسؤال؛ فالسلوك والفكرة عنه يتلازمان لديهم تلازماً قوياً. ولذلك لا يُطرح السؤال عن حدود الخير والشر في مساحة حياتهم، وإنما يطرح ـ بدلاً من ذلك ـ السؤال عن وجودهم في المكان وكيفيات هذا الوجود. وفي هذا الإطار نلاحظ أنهم مشتبكون في ضرب من الصراع المعلن أو المضمر مع الحياة وبرهاتها. وهو صراع لامتناهٍ من ناحية، ودالٍ على نمط من العيش والأيديولوجيا من ناحية ثانية. ونلاحظ ـ ثانياً ـ أنّ الجميع في حومة الصراع من أجل الوجود، يتعرضون لأنواع عدةٍ من القهر، بل يمارسونه على الغير. فالشيخ حسني يصارع قهرين، ما آبتُلِيَ به من عَمَى، وما قاده وضعُه في المكان، فضلاً عن عماه، إلى موقف معين في العيش والسلوك، لكن تأججَ الحياة فيه، يجعله يتحدى عماه، فيرفض السبيلَ الوحيدَ الممكنَ لأعمى مثله؛ أنْ يصير مقرئاً في قرافة سيدي حسنْ أبو طرطورْ، ومن ثَمّ يدْرِسُ الموسيقا ويكونُ أولَ دفعته. ولذلك سنجد توتراً في علاقته باللقب الذي أُلْصِقَ به؛ لقب الشيخ. وقد يكون انغماسُه في طرازٍ من الحياة، وقودُه الجنسُ والحشيشُ والسهرُ المتواصلُ ضرباً من التحدي المضمر لهذا اللقب الذي يمقته. ومن ناحية أخرى سنجد أنّ صراعه

مـع القوى النـافية لـه، يضعه في مـوقف القـاهـر، فيُصبحُ صـائـداً للعميـان؛ يبـتزهم. أيكـون الابـتزاز ـ رغم أنّ الـدافـع إليـه الفقـرُ والسغبُ ـ ضربـاً من التحدي المضمر لهذا اللقب؟ وضرباً من رفضِ المثيلِ المستنيمِ لقهره، القـانعِ بما أُعْطِيَ له من فتات؟ وإذا توقفنا لدى شخصية أخرى هي فاطمـة، سنلاحظ أنّ الـولع بضرب فـذّ من التحقق عبر الجسـد ولذاذتـه، هو تحدٍّ لـوضعيـة من القهـر، ومن ثم ستحاول التحققَ من خـلال جسدهـا ـ مِعْبرِهـا إلى العـالم ـ في حَالٍ من مواجهة جسد الآخرين والتصدّي له؛ فكأنّ الجسـد هنا أداة التحقق؛ وكأنّ السؤال الذي تطرحـه امرأةٌ من غـير هذا الـوضع، عن العيب أو عـذاب الآخـرة ضربٌ من التفكـير الذي يبـدو غريبـاً عن مجال حيـاتها. وفـاطمة تُقْهَـرُ مَرّتان؛ حين يرى يوسف وصديقهُ فيها تجـربةً ظـريفة؛ وحـين زُوِّجَتْ من عابرٍ تركها فـالتهبتْ شبقاً بعـد أن حوّلهـا إلى امرأة. والأمـر نفسه نجـده في شخصية عبدالله الذي استُلِبَ كلَّ شيء، ثم اكتَشَفَ أنّ القتلَ سهلٌ ومشروع، ومن ثَمّ، قـادته التجـربةُ إلى السؤال، وإلى الـوعي بقهـره. ومِثْـلُ هـذه الشخصيـات لا تتحقق تحققـاً نهائياً، ولا تكتمـل؛ حتى اكتشافُ مشروعيـة القتل متـأخراً لـدى عبدالله ليس تحققاً واكتمـالاً، وإنما هـو فشل في التحقق، أو تحقق سلبي، ومن ثم سنجد فاطمة وقد عجزتْ عن نيل يوسف، وعبدالله وقد عجز عن الاحتفـاظ بتجانس عالمه، والأمير عوض الله وقد صار شيخاً تشوهتْ دنياه، كما نلاحظ أنّ هذه الشخصيات جميعاً لا تضع حياتَها مـوضعَ السؤال؛ فـالوعي بـالمصير سمـة الأبطال التراجيديين والمثقفين، وهم في تورطهم اليـومي وولعهم بخشونـة الحياة وتأججها وفظاظة لذاذتها أبعد ما يكونون عن هذا النمط. والوحيد الذي يقـوده الموقفُ إلى السؤال يقف على حافة أن يتحـولَ ـ كشخصيةٍ ـ من شخص متعـين إلى رمز. لكن هؤلاء البشر ـ من ناحية أخرى ـ أكـثر انصياعـاً لسُلّم قيمهم من الآخـرين. ففاطمـة ترفض أن تخلع مـلابسها بعيـداً عن المكـان؛ لأنّ التعـري تحقق، ـ فيـما يقول صبري حافظ ـ وتحققهـا مرتبط بـإمبابـة. والشيـخ حسني، صائدُ العميان وسارقُ بيض الفقـيرات، لا يرضى بـالتخلي عن عصـاه، حتى لو كلفه الحصول عليها حياتـه. وهذه الشخصيـات جميعاً تحيـا أيديـولوجيـاً محايثـةً

للمكان، موصولةً بحياتها في تجانس تام، ذلك أنّ تنظيم الحياة والأيديولوجية ينهضان على الترابط والتماثل، فهم لا يتحدثون عن أفكارٍ مجردة، وإنما هم كائناتُ الفعل العفوي المنبثق من وعي قارٍ قديم، والحياةُ لديهم حاكم ومحكوم، وبرغم أنهم لا يتفوهون بكلمةٍ عن الوطن فإنّ نيرانهم تندلع فيخوضون المظاهرة، لذلك يقول الشيخ حسني «إن الحكومة أطلقتْ عليه الرصاص» بدلاً من «الجنود» أو «العساكر» أو أي اسمٍ آخر.

هذا وعي قارٌ متحدّرٌ من ثقافة مغلقة، لم تُخترقْ - بَعْدُ - بنقيضها، ومن ثم سنلحظ أن علاقتهم بالآخرين، على مستوى وظيفة اللغة، علاقةٌ يهيمنُ عليها الإبلاغ - فيرتبط بهم النمطُ اللغويُ التقريريُ، والكناياتُ التي فقدت مجازيتها - والانفعاليةُ. دون أن تبرز الوظيفتان: التثبتية والشعرية، في أحاديثهم إلا بقدرٍ ضئيلٍ شاحب.

أما أبناء المكان الذين اخترقتهم ايديولوجياتٌ خارجةٌ عن بنية المكان، فلدينا منهم ثلاثة نماذج، أولها الأسطى قدري الإنجليزي وهو رجل من إمبابة، لُقِبَ بالإنجليزي لإتقانه الإنجليزية وعمله مع الإنجليز لفترة طويلة، ولشعورٍ مبطن باختلاف أبناء إمبابة عنه. وبرغم أن الرجل يحيا في إمبابة، وهو عضو مهم في شلة المقهى، إلا أنّه يشعر بتعالٍ عن المكان ومَنْ به، وهو شعورٌ تَجسَّدَ في اختياره لملابسه وأحذيته وحدبه على الكلاب، ومن ثم فالأسطى قدري يحيا في وهمٍ عظيم، يجعل علاقته منطويةً على ارتياب بالناس، وفي مقدمتهم زوجته أم عبده. وبرغم أنه يعمل موظفاً صغيراً، ويملك بيتاً صغيراً في إمبابة، إلا أنه يشعر بتمايزه عن أهل إمبابة «ومَنْ هُم الشيخ حسني؟ رمضان الفطاطري الهايف؟ سيد طِلب المسخرة، قاسم الذي يقعد طول النهار والليل في انتظار نظّارة لكي يصلحها، عبد الحميد الذي يجلس على الرصيف يبيع السجائر الفَرْط؟ كلهم همج أولاد كلب. لقد عمل هو مع الإنجليز في شركة ماركوني، ويعرفون جميعاً أنه شرب الكثير من طباعهم وأخلاقهم، وبرغم كل شيء فلقد كان له ذوقه الخاص، الذي تجلى أكثر ما تجلى في اختياره لأحذيته ذات المقدمة العريضة والنعل المفتوح، وعقده للكوفية المربعات على رقبته النحيلة السمراء.

كما كان محباً للكلاب عطوفاً عليها، وكثيراً ما رُؤِيَ وهو يطعمها على المقهى».
هكذا ينظر المُخْتَرَقُ بأيديولوجيا قاهره التاريخي إلى أبناء المكان. ولذلك ليس غريباً أن تحتويه بنية الوهم، فيتوهم أن زوجته أم عبده تهفو لعلاقةٍ مع زغلول بائع السمين، لمجرد أن عبّرتْ عن رغبتها في أكلةِ «لحمةِ رأس» من عنده، فيقيم تماثلاً بين حاله وعطيل:

* «اشترى الأسطى رأسَ عِجْلٍ كبيرة، ووضعها في المقطف وركب الترام وركَنَ المقطف إلى جوار ساقه اليسرى وجعله يميل قليلاً، وأخرج أذن العجل وداس عليها بحذائه كي لا تضيع وراح يقرأ في جريدة الأخبار عن الحكومة التي سوف تخفّض الأسعار. والولدُ النشّالُ لاحظ انشغال الأسطى وعَجَبَه المنظر وأخرج الموسى الحامية، وقطع أُذُن العجل بهدوء وتركها تحت حذاء الأسطى بمقدمته العريضة ونعله المفتوح، وأخذ الرأس والمقطف ونزل بها»[٢٦].

* وفتح الصندوق وأخرج المجلد القديم. وما أكثر الليالي التي خبأها فيه تحت معطفه واتجه به ناحية المركز وجَلَسَ على شاطىء النيل ليعيد قراءة عطيل تحت مصابيح الطريق ويفكر لأنه رأى نفسه اليوم يعيش المحنة ذاتها.

كان كاسيو الجبان هو زغلول وأم عبده هي ديدمونة والمنديل المضبوط هو رأس العجل، والعلامة على طرف المنديل هي الأذن المقطوعة. وأياجو الذي كان يقوم بدوره الخواجة شقال؟ وفَكّرَ الأسطى ولكنه لم يعثر عليه وقال إنه على أية حال لم يكن بحاجة لمن يدله على الرأس أو يرشده مثلما أرشده أياجو إلى المنديل. إنه رآها بنفسه وبأذن واحدة. لقد خاطبه أياجو قائلاً «لا علم لي بهذا المنديل، أنا واثق أنه منديل زوجتك، ورأيت اليوم كاسيو وهو يمسح به لحيته». ما الذي كان بوسعه أن يقوله الآن، وراح الأسطى يغير الكلمات ويقول: «لا علم لي بهذا. ولكن مثل هذا الرأس أنا واثق أنه رأسك، ورأيت اليوم زغلول يعلقه على عربته»[٢٧].

(٢٦) مالك الحزين، ص ١٧.
(٢٧) نفسه.

وواضح أنّ التماهي بين الأسطى قدري وشخصيةٍ ورقيةٍ، يضعه في علاقة ارتياب مع المكان، لكن هذا الوهم يتحطم ويعود الأسطى إلى الجماعة. أما يوسف النجار فهو يحيا وضعاً مختلفاً كل الاختلاف عن وضع الأسطى قدري، فتمزقه واضح بين إمبابة حيث تربى، وأحبَّ وتكون وجدانه من ناحية، وبين الفعل المشارك في حركة الجماعة أو الكتابة عن هذا الفعل من ناحية أخرى:

* وتمنى (الأمير) أنْ يذهب إلى المقهى فيجد سالمْ هناك، وازداد إحساسه بالأسف لأنّه لم يجدْ من الشلّة إلاّ يوسف النجّار ليخبره، فهو يبدو مثل الغريب في إمبابةْ مع أنه من أبنائها. وجلس الأمير عوض عند المدخل الخارجي للمقهى، وفكّر أنّ يوسف كان زميلهم هو الآخر في كتاب الشيخ محمد قطب وفي مدرسة شمشم وإمبابة الإسماعيلية، وكان يلعب معهم على بالات التبن التي تأكلها خيول السباق وراء سيدي حسن، كما كان ضمن شلة الشجرة التي تتفرج على الكيتْ كاتْ وكان يصطاد معهم من البحر ويسبح فيه ويعبره هو وحَمامةْ حتى الزمالك ويشيران إليهم عرايا من الشاطىء الآخر ثم يقومان ويتعلقان بالمراكب التي تحمل القُلل من الصعيد ويعودان مرة أخرى. ومضت سنوات لم يعد يراه فيها إلا مصادفةً ولكنهما لم يلتقيا أبداً دون أن يسلّم كلٌّ منهما على الآخر، ثم رآه يأتي إلى المقهى في آخر الليل ويجلس وحيداً حتى تجددتْ علاقتهما بسبب سالم فرج حنفي الذي كان متعلقاً به، ويأخذ رأيه في الكتب التي يجب أن يقرأها، واللوحات التي يرسمها ويحتفظ بها في البيت. كان الأمير يحبّه ولكنه يحس دائماً بأنّه لن يكون صديقه مثل سالم أو أي صديق آخر من الشلة، إنّه يأتي ويسترخي على مقعده ويظل صامتاً طول الوقت وهو ينظر إلى أيّ شيء دون أن يقول كلمة واحدة. ممكن يقضي السهرة كلها هكذا وعندما يتحدث معه يصغي إليه باهتمام بحيث يظلّ يتكلم حتى يلاحظ أن عينيه لا تريانه على الإطلاق. حينئذ كان الأمير يشعر بالحرج ولا يعرف إنْ كان عليه أن يتوقف عن الكلام أو يستمرّ فيه (. .) الشيء الذي حير الأمير فعلاً أنه كان في بعض الأيام يلتقي معه ويسأله عن وجهته، فيخبره أنه ذاهب إلى البيت لكي ينام أو ذاهب إلى العمل لأنه تأخر عن موعده، ويودعه ويراه يمشي في الاتجاه

المعاكس للمكان الذي ذكره، ويستغرب الأمير ويذهب إلى المقهى فيجده يجلس هناك وأمامه كوب من الشاي وما أن يراه حتى يستقبله مرحباً وكأنه لم يره من مدة طويلة مع أنهما كانا يتكلمان منذ دقائق قليلة فقط[٢٨].

والمقتطف يقدم لنا تاريخ علاقة يوسف النجار بالمكان من منظور واحد من أبناء المكان، الذين لم يعرفوا موطناً لهم سواه، وجلي أنّ علاقة يوسف بالمكان تنطوي على قدر كبير من التعقد. فانفتاح حياته واختلاف تجاربه عن تجارب الآخرين، جعله شخصاً غير مفهوم لدى بعضهم، برغم أن ثمة من أقام معه علاقة حميمة كالعم مجاهد، ولكن هذا الوضع القلق قد منح يوسف أهمية خاصة تنطوي على شعورٍ من أفراد المكان بتميّزه، ففاروق يدعوه الأستاذ بأل العهدية، وأجمل نساء الرواية: فاطمة تحاول أن تقيم معه علاقة خاصة، فتبدهه وتتصدى له، برغم أن الكثيرين غيره يتوقون إلى ذلك كما تفصح تعليقاتهم. وسالم فرج حنفي يحرص على أخذ رأيه فيما يقرأ ويرسم. بيد أن وضع يوسف على هذا النحو يؤصل لديه فكرة انفصاله عن هؤلاء؛ فهو يلحظ ما في حياتهم من تجانس بين القول والفعل، ويقارنه بتشككه كمثقف وولعه بالنظر إلى كل شيء نظرة خاصة، ومن ثَمَّ، تتأصل لديه فكرة انفصاله عنهم. ويوسف النجار كشخصية ورقية تتجاوب مع رؤى فكرية مطروحة في الواقع الثقافي المصري، وهي رؤى تقيم تعارضاً بين المثقف وغيره، مع ميل إلى الانتقاص من الأول؛ وهي رؤى تنطوي على فظاظة في النظر، مصدرها قصر الفعالية في الواقع على الممارسة العفوية المبرأة من التفلسف. وقد تكون مشكلة يوسف النجار الأكثر عمقاً هو مشكلته ككاتب منتج للنص، تفصح الرواية عن انحيازه لمجموعة من القيم على مستويي الواقع والكتابة معاً؛ فسكنه إمبابة، وانغماسه في علاقات معينة، وجزئيات حياته تنبىء عن رفض مطلق لأن يكون الإنتاج الأدبي طريقاً للالتحاق بمؤسسات الدولة، أما معاناته في كتابه صارمة، مُخرِجَة للخطاب السائد، فتكشف عن كاتب يلهث وراء «الحقيقة» وثقلها، ويهتم بالصدق، ويتبنى قيماً جمالية معينة:

---

(٢٨) نفسه، ص ٧٧.

لم تكتبْ ذلك ولكنك كتبتَ أنّ الطلاء الذي كُتبت به الشعارات التي رأيتها على الجدران كان ما يزال طرياً. لم تكتب عن الناس الذين تزاحموا يتفرجون على الأرصفة، وكتبت عن هؤلاء الذين يتمايلون وراءهم ويشبّون على أطراف الأقدام، لكي يروا المظاهرة الكبيرة وعساكر الأمن المركزي الذين اصطفوا أمام إيرْ فرانس بعصيّهم ودروعهم النظيفة وساقك التي جُرِحَتْ عندما اصطدمت بصندوق القمامة الحديدي أمام العمارة وأنت تذهب إلى المقهى وصديقك مصطفى الرسّام الذي قال لك إنّ عساكر الأمن متشابهون لأنهم يفرّخونهم (. . .) ما الذي جعلك تحبّ كتابة هذه الأشياء التي لا تذكرها الآن إلا لأنك كتبتها، ولم تكتب عن الأشياء الأخرى وعن الرجل الذي كان يناقش الطالب وينظر إليه مع أنك تذكره دائماً دون أن تكتبه؟ كتبتَ أشياء ولم تكتب أشياء[٢٩].

فنحن هنا مع كاتب جاد يفكر أمامنا بصوت عال، والمقتطف الذي أتينا به جزءٌ ضئيل من صراع الكاتب مع مادته القصصية وما يُكتب وما ينبغي أن يُستبعد. وجلي أن هذه الصراعية نتاج حرص على «صدق التصوير» ولكن مع تحقيقه لقيم جمالية دون غيرها.

أما إذا جئنا إلى الفئة الثالثة؛ أيْ فئة المتربصين بالمكان وآله، فسوف نجد أنهم شخصياتُ صِيَغٌ، مجردةٌ من التعين والكثافة، وهم يؤدون دوراً محدداً، هو تنظيم الدلالة المعقدة لهذا النص المهم.

VI

وقد استطاع الكاتب تقديم هذا العدد الضخم من الشخصيات الثرية في شريط لغوي قصير باعتماده استراتيجية بنائية محددة؛ فالشخصية في النص تتحدد من خلال علاقتها بشخصية معينة أخرى، وكلتا الشخصيتين تتحدد بعلاقتها بالمكان، ومن ثَمَّ يقوم الكاتب بتقديم الشخصيتين في مشهد آني، زمنُه

(٢٩) نفسه، ص ١٨.

الحاضر، معتمداً تقنية اللقطة، ومن خلال منظور المراقب شاهد العيان، ثم يدلف بعد ذلك إلى تقديم علاقة كل منهما بالأخرى، من خلال السرد التلخيصي:

رَفَعَ الشيخ حسني رأسه وصفّق منادياً، ولكن عبدالله القهوجي تجاهله. وقف يستمع إلى قاسم أفندي ولم يردْ عليه. وظل الشيخ رافعاً رأسه، وحين كان عبدالله يعود من هناك ويمرّ من أمامه، مدَّ يده وأمسك به من طرف المريلة وجذبه إليه، وعندما استوثق هَمَسَ له أن ينتبه لأن الشيخ جنيد على وشك المجيء بين لحظة وأخرى. وقال له «خلّي بالك».

عبدالله غلبه الابتسام لأنّ الشيخ حسني رآه وهو يمرّ من أمامه لكي يحضر الطلبات وأمسك به مع أنه أعمى لا يرى. ثم تمالك نفسه وقال أنه لم ينس ولا يحزنون. ولكنه لا يريد أن يشارك في هذا الموضوع «الكلامْ دَهْ كان زمان يا مولانا». ثم إنّ الشيخ يبدو رجلاً محترماً وغير كل الشيوخ السابقين. وكشّر عبدالله وقال إنّه مندهش لأن الشيخ حسني لا يخفى عليه أن المقهى في حكم الذي طار، مندهش لأنه يعرف طبعاً بأنّه أول واحد مسؤول عن هذا الطيران. وأخبره أنه في القريب العاجل بإذن الله لن يستطيع أن ينتظر الشيخ جنيد أو أي واحد غيره» يا ريتْ كده وبس دَهْ مكتوبْ في الأهرامْ عَنْدْ قاسم أفندي إنْ صاحبْ القهوة والسينما والمكتبة [.....]

خواجه. عايشْ ورافعْ قضية قدام النيابة.

وحاول عبدالله أن يخلّص المريلة، ولكن الشيخ لم يفلته.

إسْتَمَعَ إليه حتى آخر الكلام، وطمأنه من ناحية هذه المسائل، وطلب منه أن يجعل عينيه في وسط رأسه، ويسك تماماً على هذا الموضوع، ويسك أيضاً على كوب الشاي الذي طلبه، لأنه سوف يشارك المعلم رمضان، ويأكل معه البرتقال.

«صائد العميان»

كان عبدالله القهوجي قد وافق من باب توسيع الرزق والانبساط، أن يعمل (ناضورجيا) لحساب الشيخ حسني.

لم يكن عليه عندما يرى أحد العميان إلا أن يخبر الشيخ بما رأى. ومع الوقت، صار عبدالله يعرف عمله جيداً، ويجيب وحده على بعض الأسئلة الضرورية مثل سِن الزبون وثيابه، أو ما قد يكون هناك من علامات بارزة، كان يفعل ذلك، ثم يبتعد إلى حين تاركاً كل شيء للشيخ حسني الذي يتجه إلى الأعمى ويضع نفسه في طريقه، يسأله عن مقصده أو يأخذ بيده ويعاونه على نزول الرصيف، ويتركه أثناء ذلك يعتقد أنه بصحبة رجلٍ يرى. وفي كل المرات تقريباً، لم تكن تمر إلا بضع لحظات وتكون العلاقة قد بدأت بينهما، ويكون الشيخ قد سحبه إلى المقهى. ومهما كانت الظروف المادية لهذا الصديق فإنّ القرش كان يجري في يد الشيخ حسني ويعاود التعامل مع الهرم بائع الحشيش، لأن أم الأولاد كانت، في هذه الأيام، تأخذ المرتب أول كل شهر من يد عارف أفندي سكرتير مدرسة إمبابة الإسماعيلية الابتدائية حيث يعمل الشيخ مدرّساً للموسيقى، ولا تترك له إلا ما يفي بحق الدخان. وما أكثر العميان الذين ساعدهم الشيخ وألحقهم بما يناسبهم من أعمال، وما أكثر الذين جمع باسمهم التبرعات من هنا أو من هناك. ما أكثر هؤلاء جميعاً بالنسبة لهذه القلة التي كشفتْ العملية من البداية ولاذتْ بالفرار، أو هؤلاء الأفراد الذين أخذهم الشك أو فهموا ومع ذلك استمروا لكي يعرفوا ما يقصده الشيخ من ذلك ثم هربوا عند أول بادرة من بوادر الخطر الحقيقي. أما الذين لم ينتبهوا إلا بعد أن بدأ الشيخ يزوغ منهم بعد أن ضاعتْ فلوسهم كلها فقد كان نصفهم لا يلوم إلا نفسه لأنه لم يكن يصح من الأول أنْ يسلّم الأعمى منهم حياته كلها لرجل مبصر يصادفه هكذا في عرض الطريق، أما النصف الباقي، فقد كان الواحد يسأل عن طريق البيت ويعرفه ويظل يتردد بينه وبين المقهى في إصرار وطولة بال حتى يعرف فجأة أنّ الشيخ حسني كان طول الوقت رجلاً أعمى هو الآخر، حينئذ كان ينصرف ولا يقرب من إمبابة بعد ذلك أبداً.

وفي كل الحالات لم يكن الشيخ ينسى عبدالله القهوجي: المزاج، الدخان، العشاء أحياناً من عند حسين السماك، البرتقال، البقشيش الكبير عند الحساب، وما قد يكون هناك من فوائد أخرى؛ لأن عبدالله والحق يقال، لم يكن يحفظ السر فقط، بل كان عليه بعد ذلك أن يأخذ بياناً بمواعيد الشيخ مع هذا الصديق أو ذلك، وعندما يحين الوقت يراقب الطريق جيداً، وما أن يرى الضرير قادماً حتى ينبّه الشيخ بوسيلة ما، لكي ينهض من مكانه ويتقدم إلى مدخل المقهى كأنه رجل مبصر رأى صديقه الضرير قادماً وقام بنفسه لكي يستقبله عند الباب، يرحب به ويسحبه بين الناس ويجلسه إلى جواره على المقعد، ولا بد أن يتم ذلك تحت الرعاية الجانبية من عبدالله حتى لا يخطىء الشيخ ويستقبل أي رجل يصادفه «وتبقى مشكلة»[٣٠].

وهكذا ننتقل من تقنية إلى أخرى، فحين يقدّم لنا الكاتب شخصياته، يضعها في موقف راهن، دال، منتقى بعناية؛ أيْ أننا مع المشهد أو اللقطة التي تهتم برصد الحدث في آنيته، ثم ينكسر تتابع المشهد بالانتقال إلى علاقة الشخصيتين وتاريخها وهو ما يتبعه النصّ في تقديم معظم شخصيات الرواية الرئيسية مثل الشيخ حسني وعبدالله، ويوسف النجار والعم مجاهد، ويوسف وفاطمة، ويوسف والأمير، والعم مجاهد والعم عمران، وفاروق وشوقي، وغيرهم. ومن الواضح أن كسر التتابع بالانتقال من المشهد إلى التلخيص، يُحْدِثُ تغيراً في المنظور، فننتقل من منظور المشارك شاهد العيان، وهو يرصد حدثاً يجري أمامه إلى منظور الراوية مع اختلاف هينّ في البؤرة السردية، ففي اللقطة يصلنا الرصد من خلال عين ترى ما يجري. أما في منظور الرواية فتصلنا من خلال سارد عَلمَ بالأحداث الموجزة من مصادر أخرى، فضلاً عن أن السارد في الحالة الثانية يعلمْ ما يعلمه الشخص الواحد لا الشخصان؛ أيْ أنّ السارد يعرف ما يعرفه عبدالله وما يعرفه الشيخ حسني، لكن عبدالله قد لا يعرف ما يعرفه السارد عن الشيخ حسني. والاختلاف بين اللقطة والتلخيص

(٣٠) نفسه، ص ص ١٣، ١٤، ١٥ على التوالي.


این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

«وعندما اشتدّ البردُ اقترح الشيخ حسني أن ينتقلوا للسهر داخل هذه (العين) الخالية» فالناس في مثل هذه المستويات الاجتماعية يلجأون كثيراً إلى المجاز، وقد يسمّون الحجرة الخالية عيناً، لكن وضع هذه الكلمة على لسان الشيخ حسني وخصّها بقوسين كبيرين، يشي بالمفارقة المقصودة بين القائل الأعمى والعلامة اللغوية. والسخرية نفسها نجدها في تصويره لتعرض الشيخ حسني والشيخ جنيد للغرق إذْ يقول «وهَبَّ الشيخ جنيد وقد شحب وجهه الطاهر، وغادر القارب مسرعاً وهو يلمّ الجُبّة على جسده، وغطس في ماء البحر» «وتوليد الفكاهة كامنٌ في حرص المؤلف على استخدامات لغوية محددة، فيقيم مفارقة بين الوجه «الطاهر» وما يقتضيه من وقار وبين الهلع من الغرق. وهو أمر نجده مبثوثاً في مواضع كثيرة مثل قول السارد ساخراً من الأسطى قدري ووهمه» واستغرب من الأخلاق الإنجليزية التي تأثّر بها ثم وجدها في الزنقة «لا تنفعه». أما التقنية الثانية التي تكشف عن أيديولوجيا السارد الفردية فهي اقتناص وله شكلان؛ أولهما التصديران اللذين وضعهما الكاتب في صدر الرواية. وأولهما يلقي ببعض الأضواء على العنوان «لأنهم زعموا أنك تقعد بالقرب من مياه الجداول والغدران، فإذا جفّتْ أو غاضتْ، استولى عليك الأسى، وبقيت صامتاً هكذا، وحزيناً» وهي إشارة لا نفكّ شفرتها إلا بعد الانتهاء من قراءة الرواية، فنعرف أن مالك الحزين هو يوسف النجار. وثانيهما مفهومه عن الكتابة المقتبَس من بول فاليري. أما الشكل الثاني من تقنية إبراز أيديولوجيا السارد الفردية، فتحقق من خلال العناوين الداخلية، فضلاً عن العنوان الأصلي. وبعض هذه العناوين يستهدف الإشارة المحايدة إلى النص، وبعضها يتبنى المحاكاة الساخرة. ونجد هذه المحاكاة موجهة إلى وقائع تاريخية «معركة رأس العجل»، أو موجهة إلى عناوين سينمائية وتعبيرات أيديولوجية صحفية مثل «صائد العميان»، أو موجهة إلى كتب شهيرة «الشيخان»، أو موجّهة إلى أنماط من الصياغة القصصية التراثية: «مِن عواقب ركوب الماء»، أو موجهة إلى سمة من سمات الأدب القديم «العم عمرانْ يحمل رسالةً من الملك السهران» أو «المعلم رمضانْ يأخذ نصيبه من البرتقال»، أو موجهة إلى اسم لوحة شهيرة «المستحمة».

أما الحوار فقد استنفد أصلان كل إمكاناته البنائية، ومن الواضح أن تقنية اللقطة لها قانونها، وهو اقتناص لحظة تتميز بامتلائها، واكتنازها الدلالي. وهذا القانون هو الذي يحكم نوعية الحوار. لكن الملاحظ أن دمج الحوار في السرد أو تلخيصه، أو تحويله إلى سرد خالص بنفي أحد طرفيه، يرتبطُ بالإيجاز والتلخيص على حين يُحْتَفَظُ بالحوار العامي التقليدي للإيحاء بوهم المشهد ومحاكاة الواقع، وذلك في مواقف معينة، مع زمن بالغ الامتداد في شريط لغوي قصير. وهو ما نراه في الحوار التالي:

وسأله شوقي إنْ «كان قد سمع شيئاً عن الليلة التي سوف يقيمونها للعزاء في العم مجاهد الله يرحمه، وقال فاروق إنه لم يسمعْ وقال شوقي وهو يضع ساقاً على ساق إنهم سوف يقيمون ليلة كبيرة في ميدان الكيت كات، وأنهم سألوا عنه في المقهى لكي يحضر لهم ماكينة الصوت من عند خليل. وقال فاروق: «طيب وأنا مالي؟» «أصل أنا قلت لهم إنْ خليل قريبك، وممكنْ يعملْ لك تخفيض».

«آه. قصدك أروحْ آخذْ الفلوس، وأزوغ»

«ومالكش دَعْوة بَعْدْ كده»

«أنت بتتكلم جَدّ؟»

«هي الحاجات دي فيها هِزَارْ»

«الله، والمكنة والناس»

«أنت مالك يا أخي»

«أنا مالي أزاي، مش لازمْ أفهم»

«إنت دلوقتْ عاوزْ إيه؟ ما تقول، عاوز إيه؟»

«عاوز أفهم»

«لا: أنت عاوز مكنة، صح؟»

«صح»

«يعني انت دلوقت عاوز إيه؟»

قال فاروق «عاوز مكنة»

«المكنة موجودة، عاوز إيه تاني؟»

«موجودة فين؟»

«عند خليل»

«وبعد كده؟»

«وبعد كده أنا حاتصرف؟

«مع خليل؟»

«أيوه مع زفت»[٣١].

وهو حوار يكاد يكون سقراطياً، ويكشف عن شخصيتين محددتين، يمثلان نموذجين حيين من نماذج شخصيات المكان. ومن الملاحظ أنّ الكاتب يبدأ المشهد بدمج الحوار في السرد، وإذْ يطمئن لتمهيده، ينقل إلينا الحوار كاملاً، محققاً تقديم الشخصيتين من خلال هذا الحوار، أو على الأدق، مكملاً ما نسجه من شخصيتهما.

وإذا كانت هذه الأنماط من الحوار، تستهدف كتقنية بنائية تقديم تفاعلات الأشخاص مع المكان، فقد لجأ النص إلى حوار الأنا مع نفسها مع عدد من الشخصيات، وبخاصة تلك التي تعاني تمزقاً بين نقيضين مثل يوسف النجار وقدري الإنجليزي.

وإذا كانت هذه الوسائل تحقق للكاتب إمكانية صبّ زمن بالغ الامتداد فقد تجاوبتْ مع عدد آخر من التقنيات. في مقدمتها: حديث الشخصيات عن آخرين في زمن ماض ممتد، أسهموا في منح المكان قسماته، كحديث الشيخ حسني عن نور وحسين عبد الشافي، وحديث عبدالله عن المعلم صبحي، والحديث الجماعي الذي تمَّ في ليلة المأتم حين نُسِيَتْ الماكينة مفتوحة فسمعَ الحديث كلُّ مَنْ في الحي. ومن هذه التقنيات أيضاً التوازي في السرد؛ فالنص يلاحق معظم الشخصيات في تواقت واحد، فيرصد رد فعلها واستجابتها لما يحدث. وهكذا نرى الجميع وهم يواجهون حدث المظاهرات؛ كلٌّ على حدة، فنرى ردّ فعلهم عليها. ومن التقنيات التي مكّنتْ الكاتب من ضغط الزمن تقنية

---

(٣١) نفسه، ص ٣١.

الاستبعاد. فنحن نعلم أن حسني وصاحبه قد تعرضا للغرق، بل نظن أنهما غرقا بالفعل، ثم نلقاهم بعد ذلك أو نلقى الشيخ حسني على الأدق، أيّ أنّ الكاتب استبعد ما ترتب على هذا الحادث، من هرب الشيخ جنيد مثلاً أو اللغط الذي أثير حول الشيخ. . إلخ، محاولاً الاحتفاظ بتماسك البناء الفني وصرامته. والاستبعاد على هذا النحو يطال أحاسيس فاطمة عن زوجها وزواجها الفاشل، ويطال مهنة يوسف، ووعي النص بتقنية الاستبعاد يتبدّى في استبعاد يوسف النجار لشخصية والده، فهي موجودة في روايته التي أُجْهِضَتْ، مُسْتَبْعَدَة في الرواية التي بين أيدينا. وربما يتبدى قلب الوظيفة الاستطيقية لإنجازات الآخر الغربي في تضفير إبراهيم أصلان لما ثقفه عن جريبه مع أشكال الحديث المدني مع الشعرية التي تتخلق من اللواذ بتكثيف لغوي واضح مع قصائد النثر على نحو ما نرى في هذيان يوسف النجار ورموزه. ولعل هذا الجهد في تكييف أدوات القصّ الحديثة والإضافة إليها وتضفيرها مع ما يغايرها السبب الأساسي في أهمية هذا العمل الروائي وطول قامته.

وربما كان الإصرار على منح المكان المديني هذه البطولة المتفردة مدعاةً للتساؤل، فإذا تذكرنا أن الرواية كتبت عن السبعينيات في مصر وفي إهابها، تكشّفت لنا دلالة مهمة، خاصة بالرواية بوصفها خطاباً مضاداً للأيديولوجيا في وجه من وجوهها، فعلى حين تقوم الدولة التابعة بالتفريط في المكان، بحل مشكل التراب الوطني المحتل في إطار خطة المركز الإمبريالي الدولي، وما نتج عن هذا المنحى من تغيّرات في بنية المجتمع وثقافته وأيديولوجيته السياسية، يقوم نص (مالك الحزين) بتحويل المكان المتعين من مجرد بقعة جغرافية معينة إلى رمز للوطن ومستقبل من يعيشون فيه. ولعلنا ندرك الأسباب التي جعلت الروائي يعنون روايته في البداية بـ «إمبابة مدينة مقفولة» وكأن العنوان يومىء إلى تناقضه مع تحويل الوطن إلى مكان مفتوح لأعدائه التاريخيين.



المدينة والدولة في الإسلام
دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون

رضوان السيد

-I-

موضع الاهتمام هنا نصّان في المدينة والمصر. ورد أوّلهما في كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظَفَر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك» لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماورديّ (ـ ٤٥٠ هـ/١٠٥٨ م)[١]، وورد ثانيهما في مقدمة عبد الرحمن بن خلدون (ـ ٨٠٨ هـ/١٤٠٥ م)[٢]. فأما نصُّ الماوردي فيشكِّل فصلاً ضمن كتابه السالف الذكر، وسياق نصِّه هناك الحديثُ عن سياسة المُلْك بعد تأسيسه واستقراره. إذ تقوم سياسة المُلْك عنده على أربعة قواعد[٣]: عمارة البلدان، وحراسة الرعيّة، وتدبير الجند، وتقدير الأموال. إنها مجالاتُ السلطة أو سياسةُ المُلْك. بمقتضى ذلك تنقسم البلدان عنده إلى مزارع وأمصار[٤]. أمّا المزارعُ فيعني بها الأرياف الصالحة للزراعة. وأمّا الأمصار فهي «الأوطان

---

(١) اعتمد هنا على نشرتي للكتاب الصادرة بالمركز الإسلامي للبحوث ببيروت. ويقع النص الخاص بالمدينة على الصفحات ٢٠٧ ـ ٢١٣.

(٢) اعتمد هنا على نشرة علي عبد الواحد وافي لمقدمة ابن خلدون الواقعة في خمسة أجزاء، لجنة البيان العربي بالقاهرة، ١٣٧٩ هـ/١٩٦٠م، والنص الخاصّ بالمدن والأمصار في ٣/٨٢٩ ـ ٨٩٢.

(٣) تسهيل النظر، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

الجامعة»[٥]؛ وهي تنقسمُ بدورها عنده إلى قسمين: أمصار مزارع وسواد، وأمصار فُرصة (أو فُرضة؟)[٦] وتجارة. ولكلٍّ من القسمين في نظره شروطٌ للقيام والاستمرار والازدهار. والماورديّ قاضٍ وفقيه شافعيّ كبير كان قريباً لمدةٍ طويلة من بلاط خليفتين عبّاسيَّين، وبعض السلاطين البويهيين[٧]. وقد كتب عدة مؤلَّفاتٍ في الفكر السياسي، والنظريّة السياسيّة يهمُّنا منها هنا[٨]: الأحكام السلطانية، ونصيحة الملوك، وتسهيل النَّظَر، وقوانين الوزارة وسياسة المُلْك. ولكي يكونَ الأمر أكثر وضوحاً لا بُدَّ من التنبيه هنا على أنّ الماورديّ شافعيٌّ؛ والشافعيةُ يملكون تاريخياً نظرةً خاصّةً للوجود المديني الإسلامي تبدو من خلال حديث إمام المذهب محمد بن إدريس الشافعي (ـ ٢٠٤ هـ/٨١٩ م) عن صلاة الجمعة والجماعة وعلاقتهما بالمصر. فبخلاف أبي حنيفة (ـ ١٥٠ هـ/٧٦٧ م) ومالك بن أنَس (ـ ١٧٩ هـ/٧٩٥ م)لا يرى الشافعيُّ علاقةً ضروريةً بين الجمعة والجماعة من جهة والمصر أو المدينة من جهةٍ ثانية. فأيُّ تجمُّعٍ إسلاميٍّ يمكن أن تتحقّق فيه شروطُ صلاة الجماعة يمكن بل يجب أن تُقام فيه صلاةُ الجمعة إذ إنّ الآيات القرآنية التي تفرض الجمعة لا تحدِّد شروطاً أو مواصفاتٍ مكانيةً لذلك[٩]. أمّا المالكيّة فيتحدَّثون عن ضرورة إقامة الجمعة في «المصر الجامع» معتبرين المدينة والمصر ضرورةً دينيةً لإتمام فرائض الإسلام وصلاةُ

---

(٥) المصدر السابق، ص ٢١١.

(٦) في لسان العرب (فرض): «. . . وفُرْضةُ النهر: مَشْرَب الماء منه. . . والفُرْضة: الثُّلمة التي تكون في النهر. وفُرْضة البحر: مَحَطّ السفن. . .». والفُرْضة عند الجغرافيين المرفأ على نهر أو بحر، لكنّ الماورديّ قد يعني بالمصطلح الفُرصة التي يتيحها المصر للكسب عن طريق المهنة والتجارة بشكل عامّ.

(٧) قارن بدراستي التقديمية لنشرة تسهيل النظر، ص ٧٩ ـ ٨٧، ومقدمتي على نشرتي لقوانين الوزارة وسياسة المُلْك، ص ٧٤ ـ ١٠٩.

(٨) تسهيل النظر، ص ٧٩ ـ ٨٧.

(٩) الشافعي، الأمّ ١/١٦٩ ـ ١٧٠؛ ص ١٦٩ س ٧ ـ ٩: «لما كانت الجمعة واجبة واحتملت أن تكون تجب على كلّ مُصَلٍّ بلا وقت وعدد مصلّين، وأين كان المصلّي من منزل مقام وظعن فلم نعلم خلافاً في أن لا جمعة عليه إلّا في دار مقام. . . وقد قال غيرنا لا تجب إلّا على أهل مصرٍ جامع. . .». وقارن بنظرة الحنابلة للمسألة في المغني لابن قدامة ٢/٣٣١، وهي مماثلة لنظرة الشافعية.

الجمعة في مقدِّمتها[١٠]. ويضيف الأحنافُ لذلك معنى سياسياً للمصر إذ ينبِّهون للجانب السياسي لصلاة الجمعة المتمثِّل في وجود الإمام في المصر الجامع أو المدينة بما تعنيه الصلاةُ وراءه من اعتراف بالسلطة الإسلامية، ووحدةِ المسلمين وراء إمامهم في الصلاة والجهاد على الخصوص[١١].

لقد عنى هذا الأصلُ التاريخيُّ بالنسبة للشافعية حرّيّةً نسبيّةً في النظرة إلى الوجود المديني الإسلامي. إنه في نظرهم ليس وجوداً دينياً أو سياسيّاً وإن كان للدين والسياسة تأثيراتٌ فيه وعليه. لذلك أمكن للماوردي أن يتحدّث ـ وهو الفقيه الشافعيّ ـ عن مُدُن وأمصار زراعيّة، وأخرى تجاريّة دونما اهتمام خاصّ بالتجربة التاريخية الإسلامية مع المدينة؛ تلك التجربة التي بدأت بتحويل النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم ليثرب إلى «المدينة»، وفرض الهجرة إليها من البادية والريف[١٢]. ثمّ تمصير عمر بن الخطّاب (١٣ ـ ٢٣ هـ/٦٣٤ ـ ٦٤٣ م) للتجمّعات الحضرية المعروفة[١٣]: المدينة، ومكّة، والبحرين، ودمشق، ومصر، والبصرة، والكوفة.

أمّا ابن خلدون فلم يكن في نظر معاصريه ذلك المؤرِّخ والمنظِّر المشهور؛ بل كان فقيهاً مالكياً كبيراً، وليَ مناصبَ إداريةً بتونس، ووليَ قضاءَ المالكيّة مراراً بالقاهرة[١٤]. بيد أنه في الباب الذي عقده في مقدِّمته «للبلدان والأمصار وسائر العمران» لم ينطلق من أصوله المالكيّة؛ بل من رؤيته الفلسفيّة للوجود

(١٠) ابن عبد البر، الكافي ١/٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ والاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار ٢/٩٨.

(١١) الكاساني، بدائع الصنائع ١/٢٥٩ ـ ٢٦١. وهناك فَرْق بين المالكية والأحناف في شروط صحة صلاة الجمعة في المصر؛ فالأحناف يشترطون من بين ما يشترطون وجود الإمام أو من ينوب عنه، والمالكية يجيزون الجمعة في المصر بغير سلطان. وقارن:
N. Calder, «Friday Prayer and the Juristic Theory,» BSOAS, 49 (1986), pp. 35-47.

(١٢) قارن بكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص ٤٢.

(١٣) النصُّ على ذلك في طبقات ابن سعد ٣/١/٣٠٢؛ وسيرة عمر لابن الجوزي، ص ١٧.

(١٤) قارن بالتعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً (نشرة محمد بن تاويت الطنجي)، ص ٥٧ ـ ٦٨، ٢٦٤ وما بعدها.

الإنساني أو «العمران البشري» وموقع المدائن فيه[١٥]. والبابُ الخاصّ بالبلدان والأمصار في مقدّمته هو الرابع. وقد قسّمه إلى اثنين وعشرين فصلاً عالج فيها ما يمكن تسميتُه بالمورفولوجيا الاجتماعيّة انطلاقاً من رؤيته الفلسفية السالفة الذكر[١٦]. وهناك تشابهاتٌ ومواطنُ لقاءٍ عدّة بين الماورديّ وابن خلدون في نصّيهما، ناجمةٌ عن تطوير الماورديّ للرؤية الشافعية لعلاقة الدين بالدولة (والدولة حَضَريّة في المآل على الأقلّ) من جهة، وعن تحرُّر ابن خلدون من الرؤية المالكية للماهيّة الدينية للمدينة والمصر من جهة ثانية. كما أنّ هناك مشتركاتٍ بين الرجلين في النظرة إلى الطبيعة والوجود الطبيعي والصناعي.

وهناك تشابه مصطلحيّ بين الماورديّ وابن خلدون. إنه التشابه في عدم الدّقة. فالمدينة والمصر والوطن والبلد ـ تعني كلّها الشيءَ نفسه عند الرجلين، إنها التجمُّع الحَضريّ الكبير[١٧]. وليس الأمر كذلك في القرآن الكريم، وفي التجربة التاريخية الحَضَريّة الإسلاميّة. إذ يرتبط مصطلحُ المدينة بوجود حضريّ دينيّ وسياسيّ أصلُه التاريخيّ أقامه الرسولُ صلواتُ الله وسلامُه عليه دونما اعتبار للموقع وعدد السكّان. أمّا المصر فهو وجودٌ حضريٌّ سياسيٌّ وإداريٌّ أصلُه المصطلحيّ ـ شأنه في ذلك شأن المدينة ـ القرآن الكريم[١٨]، وأصلُه التاريخيّ تصرُّف عمر بن الخطاب في تمصير الأمصار. وقد جدَّت مستقرّاتٌ حضريّةٌ اتُّخذت لها مصطلحاتٌ محدَّدةٌ في الإدارة وعند الجغرافيين مثل البلد،

---

(١٥) هناك دراستان عن التطور العمراني ومشكلة التمدين عند ابن خلدون للحبيب الجنحاني وهشام جعيط في: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس، ١٩٨٢، ص ٤٦٩ ـ ٥٠٠. وبحث هشام جعيط هو الأكثر مساساً بما نبحثه هنا.

(١٦) مقدمة ابن خلدون ٣/٨٢٩.

(١٧) تسهيل النظر، ص ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢؛ ومقدمة ابن خلدون ٣/٨٣٠، ٨٣٢، ٨٣٧، ٨٣٩، ٨٥٥.

(١٨) رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص ٤١ ـ ٤٤. وانظر أيضاً:
T.Khalidi, «Some Classical Islamic Views of the city,» Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsān Abbās, ed., W. al-Qādī (Beirut, 1981). pp. 265-76.
لكنّ الخالدي لا يفرّق بوضوح بين مصطلحات المصر والمدينة والقرية في القرآن ويعتبرها كلّها تجمعاتٍ حضرية، بينما الواضح أنّ للمدينة معنى سياسياً في القرآن ليس للقرية.

والإقليم، والناحية[١٩]. وليس لهذا العالم المصطلحيّ التاريخيّ وجود ملحوظ في استعمالَي الماورديّ وابن خلدون.

-II-

المستقرّ الحَضَريّ عند الماورديّ الذي يسمّيه أحياناً مصراً وأحياناً أُخرى بلداً أو وطناً أو مدينةً سببُه الحاجاتُ البشرية المتنامية؛ فهو يتّصل بالوجود الطبيعيّ للإنسان الذي تزدادُ احتياجاتُهُ كلّما تنامى عددُ الناس في اجتماعهم، وكلّما ثبتت فكرةُ «تقسيم العمل»[٢٠]. فالاجتماع البشريّ يبدأ في الريف؛ في المزارع[٢١]. «فهي أصولُ الموادّ التي يقومُ بها أَوَدُ المُلْك». ولا يُخفي الماورديّ إيثارَه للريف الزراعيّ على الوجود المدينيّ؛ وإنْ رأى أنّ التطوُّر البشري يؤدّي حتماً إلى المصر والمدينة التي حاول أن يحتفظ لها بفضائل الريف عندما آثَرَ «مصر المزارع والسواد» على «مصر الفُرصة والتجارة» فالأرض[٢٢]: «كُنور المُلْك»؛ والمدينة التي تقوم وسط ريفٍ خصبٍ هي المستقرّ البشريّ الطبيعي لأنها تجمعُ محاسنَ الريف إلى محاسن المدينة. وهنا نلمحُ أثراً فلسفياً أرسطيّاً[٢٣] في رؤية الماورديّ إذ يتقدّم عنده الطبيعيُّ (= النَّبْتُ النامي، والحيوان المتناسِل) على الصناعيّ (= التجارة والمهنة)[٢٤]. ويتأسّس على ذلك عنده تصوُّر عضويّ تشاؤميّ للوجود البشري بالمدينة يستعير له الماورديّ مرةً أُخرى مأثوراتٍ منحولة[٢٥]: «اعلمْ أنّ الدولةَ تبتدىء بخشونة الطِّباع.. ثم تتوسّط باللين

---

(١٩) قارن بمقالة للشيخ طه الولي بعنوان: «المدينة في الإسلام»، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، ١٩٨٢، ص ١٠٨ ـ ١٣٣.

(٢٠) قارن بمقالتي: «أبو الحسن الماوردي: دراسةٌ في رؤيته الاجتماعية»، مجلة الأبحاث، العدد ٣٣، ١٩٨٥، ص ٦٦ ـ ٦٩.

(٢١) تسهيل النظر، ص ٢٠٧.

(٢٢) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٦٢. وقارن بأدب الدنيا والدين، ص ١٩٤.

(٢٣) السماع الطبيعي (الترجمة العربية)، م ٢، ف ٢، ص ٩٤ أ س ٣٦.

(٢٤) أدب الدنيا والدين، ص ١٩٣.

(٢٥) ترد العبارة بكاملها في نصوص الحكمة اليونانية Greek Wisdom Literature in Arabic =

والاستقامة، ثم تُختم بانتشار الجَوْر. . . وقد شبَّه المتقدِّمون الدولةَ بالثمرة فإنها تبدأ. . . مُرَّةَ الطَّعْم، ثم تدرك فتلين، ثُم تنضج فتكون أقرب للفساد والاستحالة. . .».

ينتهي هذا التردُّد عند ابن خلدون من ضمن مقولة فلسفية واضحة. فليس مصادفةً أن تكون العبارةُ السابقة عند الماورديّ مأخوذةً من المأثورات الهيللينستيّة التي دخلت في الثقافة العربية الإسلامية في القرن الثالث الهجريّ، وتحوَّلت إلى نظامٍ كاملٍ عند ابن خلدون فسّر على أساسٍ منه العمران البشريَّ كلَّه. فالمعاش الطّبيعيّ[٢٦] عنده يقابل المعاشَ الصناعيّ، والدولةُ ومقتضياتُها المدينيةُ من ضمن الوجود الصناعيّ. ثم هناك التصوُّر العضويُّ الواضحُ للدولة[٢٧]: «اعلمْ أنّ العمرَ الطبيعيّ للأشخاص. . مائةٌ وعشرون سنة. . وأمّا أعمارُ الدول أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلّا أنّ الدولةَ في الغالب لا تعدو أعمارَ ثلاثة أجيال. والجيلُ هو عمرُ شخصٍ واحدٍ من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاءُ النموّ والنشوء إلى غايته. . .». فإذا كان «العمران الطبيعي» عند الماورديّ إذا صحَّ التعبير هو «العمران الزراعي»، فإنَّ «العمران الطبيعيّ» عند ابن خلدون هو «العمران الوَحْشيّ» أو البدوي[٢٨]. ويتطوَّرُ العمرانُ عند ابن خلدون من وحشيّ إلى حضريّ مع وصول عصبية بدوية إلى السلطة تتّخذ مدينةً للاستقرار من ضمن تحوُّلٍ شاملٍ يناظِر التحولَ البيولوجيّ أو العضويّ للإنسان من الفتوّة إلى الكهولة إلى الشيخوخة. فالمُلْك والدولةُ «غايةٌ للعصبيّة» و«الحضارة غايةٌ» للبداوة[٢٩]: «والعمرانُ كلُّه من بداوة وحضارٍ ومُلْك وشوقة له عمر محسوس كما أنّ للشخص الواحد من أشخاص

= Translation (New Haven, 1975) (نشرة غوتاس)، ص ١٤٦؛ ومختار الحكم، للمبشّر بن فاتك، ص ٢٧٦، منسوبةً لأفلاطون.

(٢٦) مقدمة ابن خلدون ٢/٢٧٩.

(٢٧) المصدر السابق ٣/٨٨٦ ـ ٨٨٧.

(٢٨) المصدر السابق ٣/٨٨٣.

(٢٩) المصدر السابق ٣/٨٨٥ ـ ٨٨٦.

المكوّنات عمراً محسوساً». لكنْ في حين يكون «الاجتماعُ السياسيُّ» عند ابن خلدون ضرورياً أي أنّ وجودَه وجودٌ طبيعيٌّ؛ فلا غِنى عن السلطة والمُلْك لاستمرار الاجتماع البشريّ، تصبح الحاضرة «وجوداً صناعياً» يُرْغِمُ عليه المُلْكُ لأنه من «لواحقه» ولا شيءَ غير ذلك. فالأمصار «ليست من الأمور الضروريّة للناس التي تَعُمُّ بها البلوى حتّى يكونَ نزوعهُم إليها اضطراراً بل لا بُدَّ من إكراههم على ذلك، وسَوْقِهِم إليها مضطهدين بعصا المُلْك...»[٣٠].

ويبدو الماورديّ هنا أكثر منطقيةً من ابن خلدون. ذلك أنّ التصوُّر العضويّ للاجتماع البشريّ عنده تندرج فيه المدينة باعتبارها مرحلة الكهولة والشيخوخة. صحيحٌ أنه يودُّ لو كان الأمر غير ذلك؛ لكنْ هذه هي طبيعة التطور التي لا يمكن نقضُها بل المستطاعُ تلطيفُها عن طريق «مصر المزارع والسواد». أمّا ابن خلدون الذي يعتبر الحضارة غايةً للبداوة من ضمن تصوُّره العضويّ المحتوم للاجتماع؛ فإنّ المدينةَ تبقى رغم ذلك عنده وجوداً صناعياً يُرْغِمُ عليه المُلْك. ويتناقض هذا مع التصوُّر العضويِّ الذي يمتلكه، كما يتناقض مع المعطيات التاريخية الإسلامية التي تشهد بإقبال الناس على الأمصار سعياً وراء الحصول على الميزات المعيشية والثقافية التي تحقّقها لهم بخلاف الريف والبادية. وليس في تاريخ التحضُّر الإسلاميّ ما يؤكّد كراهية الناس للمدينة إلّا بعض أشعار الحنين في صدر الإسلام[٣١]، ثمّ ما يقالُ من أنّ شيخ المرابطين الأوّل أبا بكر بن عمر انسحب من الحواضر المغربية تاركاً السلطة فيها لقريبه يوسف بن تاشفين إيثاراً لحياة البادية والريف الطليقة على حياة الحاضرة المقبضة[٣٢].

---

(٣٠) المصدر السابق ٣/ ٨٣٠.

(٣١) رسالةٌ في الحنين إلى الأوطان للجاحظ؛ في: رسائل الجاحظ (نشرة عبد السلام هارون) ٢/ ٣٨٤، ٣٩٩ ـ ٤٠٦.

(٣٢) البيان المغرب ٤/ ٢٣ ـ ٢٥؛ والحلل الموشية، ص ٣٤؛ ومقدمتي على الإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي، ص ٨ ـ ٩.

-III-

لا يرى الماوردي شروطاً لإقامة المصر غير الشروط الطبيعية والأمنيـة. وهو على أساس من هذه الشروط يقسم المدن إلى قسمين[٣٣]: مصر المزارع والسواد، ومصر الفرصة والتجارة. أمّا مصر المزارع والسواد فيشـترط لاستقراره وازدهـاره أن يكون في وسط سواده وبين جميع أطـرافه «حتّى تعتـدل موادُّه منهـا، وتتساوى طُرُقُه إليها»[٣٤]. ويبقى موفور العمارة ما كان سوادُه عامراً. وهو لا يُخْفي تفضيله لهـذا النـوع من الأمصـار عـلى النـوع الآخـر[٣٥]: «فهـو أَثْبَتُ المصرَين أهـلاً، وأحسنهـا حالاً، وأولاهمـا استيطانـاً لوجـود موادّه فيـه. . .». أمّا المصر الآخـر (= مصر الفرصة والتجارة) فيعني به المـدينة التي تقـوم على بحـر أو على مفـترق طُرُقٍ للتجارة. لذلك يشترط الماورديّ لبقائه وازدهاره أن يكون على جادَّةٍ تسهُلُ مسالكُها، ويمكن نَقْلُ الأثقال فيها[٣٦]: «إمّا في نهر أو ظَهر».

ولا يرى الماورديّ للسلطان في «مصر المزارع والسواد» عـلى الخصوص غـير المهمّة الأمنية. فلكي يظلَّ المصرُ مزدهراً وبالتـالي مفيداً للسلطان عليـه أن ينشُرَ الأمنَ في ربـوعـه، وأن لا يُكثر الضرائبَ والأثقـالَ عـلى أهله. فـالنـاس إنمـا يقصدون المصر من أجل الـراحة لِما فيه من سلعـة ومهنة وأمن بخـلاف الريف والبادية. فإذا فُقِدَ الأمنُ فُقدت السِّلَعُ والمِهَنُ، وغادر النـاسُ الأمصار[٣٧]. ومـع ذلـك فهو لا يُنْكِـرُ علاقـة أمصار التجـارة بـالسلطة؛ فهي «من كـمال الإقليم، وزينة المُلْك»[٣٨]. بل إنّ «حظَّ السلطان في عمارة البلدان والأوطان أوفى من حظِّ رعيتـه»[٣٩]. وذلـك لثقـل التكـاليف التي لا يتحمّلهـا الأفـرادُ عـادةً، ولارتبـاط

---

(٣٣) تسهيل النظر، ص ٢١١ ـ ٢١٢.
(٣٤) المصدر السابق، ص ٢١٢.
(٣٥) المصدر السابق، ص ٢١١.
(٣٦) المصدر السابق، ص ٢١٢.
(٣٧) المصدر السابق، ص ٢١٢.
(٣٨) المصدر السابق، ص ٢١١.
(٣٩) المصدر السابق، ص ٢١٢.

التجارة البعيدة المدى التي تقوم من أجلها المُدُن البحرية، ومُدُن القوافل؛ بسياسات الدولة، ومصالحها الاقتصادية.

ويمضي الماورديّ في تفصيلات وجزئيات[٤٠] عن واجبات السلطة في المدينة؛ لكنها واجباتٌ تقتضيها طبيعةُ أغراض السلطان منها: الضرائب والعشور والمكوس. فلا بُدَّ أن يأمنَ سُكّانُ الحواضر، وأن يترفّهوا بمرافق المدينة، وأن يعملوا دون خوف على أموالهم من المصادرات والضرائب الثقيلة؛ لكي تستمرّ الحاضرةُ مزدهرةً فتكونَ بقرةً حلوباً للسلطان.

* * *

وقد لا يكون كافياً أن نعلّل غياب المعنى السياسيّ للمدينة عند الماورديّ بمذهبه في الوجودين الطبيعي والصناعي، وتأثُّره باتجاه الإمام الشافعيّ في علاقة الدين بالمصر؛ أي فَصْل الجانب الطقوسي من الدين عن الدولة بشكلٍ ما. فربما كان غيابُ «اللحظة السياسية» هنا راجعاً إلى ما آلت إليه أمور الأمصار في القرنين الرابع والخامس الهجريين من تناقص للمضمون السياسي الجامع لها بعد إذ انقسمت «دارُ الإسلام»، وصارت المدن تجمعاتٍ سكانيةً بحتةً تتقاذفها المطامعُ والسيوف[٤١]. وقد يكون من مؤيِّدات ما نذهب إليه التجربةُ التاريخية العربية الإسلامية إذ كانت السلطة هي التي تُنْشيء الأمصار لأسباب سياسية لا تخفى على مفكر سياسيّ كالماوردي. فالنبيّ صلّى الله عليه وسلّم هو الذي «مَصَّر المدينة». وأمر عمر بن الخطّاب بإنشاء البصرة والكوفة والفسطاط، كما «مصّر» حواضر أُخرى كانت قائمة. وأيُّ معنى للتمصير إن لم يكن المعنى السياسي. ثم أنشأ الأمويّون واسط والرملة والرصافة. وأنشأ العباسيون بغداد

---

(٤٠) المصدر السابق، ص ٢١٠ ـ ٢١٣.

(٤١) قارن على سبيل المثال:

H. Laoust, «Les agitations religieuses à Baghdād aux ive et ve siècles de l'Hégire,» Islamic Civilization 950-1150, ed. S.D. Richards (Oxford, 1974), pp. 169-86.

ومقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، ص ٦٤ ـ ٨٨.

وغيرها. لكنّ الملحوظ أنّ هذه الأمصار كلّها قامت في نواحٍ كانت غالبيةُ سكّانها من غير المسلمين؛ وكان من مقاصدها أن تكونَ الكثرةُ فيها للمسلمين للصمود في وجه المحيط. أمّا أيّامَ الماوردي فإنّ أكثرية الناس الساحقة كانت قد تحوّلت إلى الإسلام فأدّى ذلك إلى تضاؤل الإحساس بالتحدّي وبضرورة الوجود المتميِّز. فهل لعب ذلك أيضاً دوراً ما في تجاهُل الماورديّ للماهية السياسية للمدينة في الإسلام؟!.

-IV-

يرى ابن خلدون أنّ الماهية السياسية للمدينة آتيةٌ من تحقيق «المُلْك» للمرحلة الثانية من مراحل تحوّله أو استحالته فيها؛ فالدول «أقدمُ من المُدُن والأمصار. . وإنما توجدُ ثانيةً عن المُلْك»[٤٢]. ويتأتّى ذلك من أمرين اثنين: **أولهما** أنّ المدينة من «منازع الحضارة»[٤٣]، والحضارة مرحلة لاحقة على البداوة. فالبدو الذين يؤسّسون سلطةً في البادية أو في الريف يَهَبُون المدينةَ معناها السياسيَّ عندما «يمصّرونها» أي يحتلّونها فتتحوّل بذلك إلى عاصمة سياسية لهم. **وثانيهما** ماديّ مؤدّاه أنّ إنشاء المدن يكلّف كثيراً، ولا يستطيعه الأفرادُ، كما لا تستطيعه الجماعاتُ غير السياسية للحاجة إلى «اجتماع الأيدي وكثرة التعاون»[٤٤]؛ وهذه أمورٌ تتولّاها سلطة عصبية قوية وغنية. ولو توقّف الأمر عند هذا الحدّ لأمكن القولُ إنّ ابن خلدون يقترب هنا من وجهة نظر المالكية الذين كانت للمصر عندهم معانٍ سياسيةٌ ودينيةٌ بارزةٌ أو غالبة. بيد أنّ ابن خلدون عندما يفصّل وجهةَ نظره يبعدنا تماماً عن التفكير في تاريخية الوجود المديني العربي الإسلامي. فالأساس عنده هو المُلْك المتأسِّس في «العمران الوحشي»؛ والوجودُ البشريّ مادّته ـ كما يقول ـ هذا العمران الوحشي[٤٥]؛ أمّا صورتُه فالمُلْك وليس المدينة.

(٤٢) مقدمة ابن خلدون ٣/ ٨٢٩.
(٤٣) المصدر السابق ٣/ ٨٨٣ ـ ٨٨٤.
(٤٤) المصدر السابق ٣/ ٨٣٠.
(٤٥) المصدر السابق ٣/ ٨٨٣: «والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أنّ الدولة والعمران =

لذلك تصبح المدينةُ عنده ـ كما عند الماوردي ـ مجالاً للسلطة، وليس جزءاً من ماهيتها أو من وجودها السياسي. إنها من لواحق المُلك، وليست في أساسه. إنّ الملاحَظ أننا مع ابن خلدون نقترب من رؤية فلسفية للسلطة أو المُلك تشبه تلك التي لاحظناها عند الفارابي (ـ ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م)[٤٦]: «... كذلك رئيسُ هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أوّلاً ثم يكون هو السبب في أن تحصُلَ المدينةُ وأجزاؤها...».

ويتساوى الماورديّ وابن خلدون في التأكيد على «الشروط الطبيعية» اللازمة لاستمرار المدينة. لكنّ هذه الشروط تبدو منطقيةً لدى الماورديّ في حين لا تبدو كذلك عند ابن خلدون. فالوجود المديني عند الماورديّ تجمُّعٌ سكّانيٌّ كبيرٌ صلتُهُ بالسياسة والدين ضئيلة؛ لذلك يحتاج في قيامه واستمراره للأمور الضرورية لكلِّ تجمع سكّانيّ كبير: وجود المياه، ووجود الريف، واعتدال الهواء والتربة، ووجود المرعى[٤٧]: «فإذا تكاملت هذه الشروط في إنشاء المصر استحكمت قواعدُ تأبيده، ولم يَزُلْ إلّا بقضاءٍ محتوم...». أمّا ابن خلدون الذي يدورُ عنده المستقَرّ المديني مع «المُلك» وجوداً وعدَماً؛ فإنّ «الشروط الطبيعية» تبدو من النوافل. مع ذلك فهو يرى أن تقوم المدينةُ على هضبة أو على بحر أو نهر، وأن تكونَ لها أسوارٌ، وأن تكونَ مواردُ مياهها موفورةً وصحّيّةً، وأن تكون المنطقة التي تقام فيها معتدلة المناخ، طيّبة الهواء[٤٨]. ويرى أنّ عدم مُراعاة «الشروط الطبيعية» في الحواضر التي أنشأها العربُ كانت وراء خرابها[٤٩]: «كما فعله

= بمثابة الصورة للمادة؛ وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصوّر، والعمران دون الدولة والملك متعذّر...».

(٤٦) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (نشرة ألبير نصري نادر، بيروت، ط. ٣، ١٩٧٣)، ص ٥٥. وقارن بدراستي: العقل والدولة في الإسلام؛ في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٤٧) تسهيل النظر، ص ٢١٠.

(٤٨) مقدمة ابن خلدون ٣/٨٣٧ ـ ٨٤٠.

(٤٩) المصدر السابق ٣/٨٣٩. وفي ٣/٨٥٧: «فصلٌ في أنّ المباني التي كانت تختطّها العرب يسرع =

العرب لأول الإسلام في المدن التي اختطُّوها بالعراق وإفريقية. فإنهم لم يراعوا فيها إلّا الأهمَّ عندهم من مراعي الإبل.. ولم يراعوا الماءَ والمزارعَ، ولا الحَطَبَ ولا مراعيَ السائمة.. كالقيروان والكوفة والبصرة وأمثالها. ولهذا كانت أقرب إلى الخراب لـمّا لم تُراعَ فيها الأمورُ الطبيعية...».

***

تقوم المدينة إذن عند ابن خلدون باعتبارها «غاية العمران» التي هي نفسها «غاية المُلْك». ومتى وصل العمرانُ إلى غايته كان ذلك إيذاناً بفساده وخرابه(٥٠): «إنّ الدولة والمُلْك صورة الخليقة والعمران وكلّها مادّة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال...». ومع أنه يرى «أنّ الأمصار التي تكونُ كراسي الملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها»(٥١) فالحقُّ عنده أنّ هذا الوجودَ المدينيّ سواءٌ كان كرسياً للمُلْك أو لم يكن(٥٢): «إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعيّة للحيوانات»!!. والغريب أنه بعد هذا كلّه يرى أنّ لفساد عمران البصرة والكوفة والقَيروان أسباباً طبيعيةً تتصلُ بالطبيعة البدوية للعرب والبربر الذين بسبب من هذه الطبيعة لم يكونوا قادرين على إنشاء الأمصار العظيمة القادرة على الاستقرار والاستمرار.

ويمكن القول هنا إنّ الأمصار التي ذكرها بالذات لم تخربْ كلّها أولاً؛ فقد بقيت القيروان والبصرة. ثم إنها عندما خربت أو تناقص عمرانها في بعض الفترات (شأنها في ذلك شأن بغداد التي أطالَ في تفصيل نقصان عمرانها في عصره)(٥٣)؛ لم يكن ذلك لزوال المُلْك عنها، ولا لفقد الشروط الطبيعية اللازمة لبقائها. وقد أدرك الماورديّ العلّة هنا عندما قسّم الأمصار إلى زراعية وتجارية،

= إليها الخراب...». وفي ٣/٨٥٥: «إنَّ المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة. والسبب في ذلك أن هذه الأمصار كانت للبربر منذ آلاف السنين.. وكان عمرانها بدوياً...».

(٥٠) المصدر السابق ٣/٨٨٠، ٨٨٣.

(٥١) المصدر السابق ٣/٨٨١.

(٥٢) المصدر السابق ٣/٨٧٦.

(٥٣) المصدر السابق ٣/٨٨١.

ووضع شروطاً خاصةً لبقاء كلٌّ من النوعين، فالقيروان والبصرة مصران تجاريان، وبغداد والكوفة مصران زراعيان. وقد خربت البصرة بالقوة في «حرب الزنج»، ثم عادت للوجود بالقوة أيضاً بسبب موقعها التجاريّ المهمّ. أمّا الكوفة فقد خرّبها العبّاسيون لأسباب سياسية تتصل بمعارضة سكّانها لهم؛ وكانت إقامةُ بغداد جزءاً من سياستهم في تخريبها. لذلك فإنّ ابن خلدون يتجاهل هنا التاريخ والواقع لصالح رؤيته الفلسفية للوجود والعمران البشريّين.

ثم إنّ ابن خلدون الذي تجاهل في الواقع المعنى السياسيّ البارز للمدينة في الإسلام تجاهل أيضاً المعنى الدينيّ للمصر في الإسلام، وفي الأمم القديمة؛ متساوياً في ذلك مع الماوردي. فقد عقد ابن خلدون فصلاً هو السادس في بابه الرابع عن الأمصار تحدّث فيه عن «المساجد والبيوت العظيمة في العالم»[٥٤]، وعُني عناية «خاصة» ببيت المقدس، ومكّة، والمدينة المنوَّرة. ولا تتوافرُ في هذه المستقَرّات شروطٌ طبيعيةٌ كافيةٌ للازدهار والاستمرار رغم كثرة ما قيل عن وقوعها على طرق تجارية رئيسية. فالذي تأسّست عليه هذه المستقَرّات الأديانُ وطقوسُها. وليس من الضروريّ هنا أن نعتنق وجهة نظر (Fustel de Coulanges) القائلة بالأصل الديني للوجود المديني بشكل عامّ[٥٥]. بيد أنّ هذه المستقَرّات بالذات تقوم شاهداً واضحاً على أهمية الدين بمعناه الطقوسي والسياسي في قيام «الأمصار العظيمة»، وفي استمرارها.

-٧-

وتبقى الوظيفة الاقتصادية للمدينة والمصر. فالمدينة تتميَّز عند الماورديّ

---

(٥٤) المصدر السابق ٣/ ٨٤٠.

(٥٥) F. de Coulanges, Cité antique (Paris, 1924).

وقد تُرجم الكتاب بمصر وطُبع بالقاهرة عام ١٩٥٠ بعنوان: المدينة العتيقة. وقارن بمقالة عنه لألبير نصري نادر بمجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، ١٩٨٢، ص ٤٤ - ٦٣. ويتنبه ابن خلدون إلى الأصل الديني للمدن المقدّسة عندما يقول ٣/ ٨٤٠: «إنّ الله سبحانه وتعالى فضّل من الأرض بقاعاً اختصّها بتشريفه، وجعلها مواطن لعبادته...» لكنه لا يستنتج من ذلك النتائج الضرورية.

بوجود «المتاع والصناعة»[٥٦]، وبوجود المِهَن والمتاجر والعلوم التي يكتفي أهلها بها فيستغنون بها عن غيرهم[٥٧]. لذلك تتميز بتركيبة داخلية خاصّة. فهناك «المسجد الجامع»، وهناك الخطط والشوارع، وهناك الأسواق المتخصِّصة[٥٨].

ولا يختلف ابن خلدون عن الماورديّ في إبراز الأهمية الاقتصادية للمدينة التي يعتبرها بمصير المُلْك إليها «غايةَ العمران». لكنّ التواجد في المدينة عنده لا يشكّل تغيراً في نوعية الحياة بل في كمية الرَّفاه. ذلك أنّ الأسواق ليست خصيصةً من خصائص المدينة إذ يمكن أن تقوم أيضاً في أيام أو مواسم معينة في الأرياف والبوادي. خصيصة أسواق المدينة أنها تعرض إلى جانب الضروريات «الأقوات من الحنطة وما في معناها كالباقلّا والبصل والثوم. . .»[٥٩] ما هو من أدوات الرَّفاه[٦٠]: الحاجيّ والكماليّ مثل الفواكه والملابس والمراكب وسائر المصانع والمباني. وكلّما ازدهر المصر رَخُصت أسعارُه، وصار جذّاباً لسكّان البادية والريف بل ولسكّان المدن الصغرى «حتى إنّ كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النُّقلة إلى مصرَ لِما يَبْلُغُهم من أنّ شأن الرَّفه بمصرَ أعظم من غيرها»[٦١]. بيد أنّ الازدهار المدينيّ لا يعني تولُّد فائض يؤمّن استمرار الاستقرار والنموّ إذ كلّما ازداد الدخلُ ازداد الإنفاق فيظلّ «الدخلُ والخرج متكافئاً في جميع الأمصار، فمتى عَظُمَ الدخلُ عَظُمَ الخرجُ وبالعكس. . .»[٦٢]. ويصل ابن خلدون على أساس من رؤيته الكمية للثروة والترفُّه بالمدينة إلى نظرة «مخالفة» لنظرة الاقتصاديين الغربيين الكلاسيكيين. ففي المدينة المزدهرة والمتعاظمة يكثر المترفون[٦٣] «فيبذلون لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمةً ومنافسةً في

---

(٥٦) تسهيل النظر، ص ٢١٠.
(٥٧) المصدر السابق، ص ٢١١.
(٥٨) المصدر السابق، ص ٢١١.
(٥٩) مقدمة بن خلدون ٣/٨٦٣.
(٦٠) المصدر السابق ٣/٨٦٤.
(٦١) المصدر السابق ٣/٨٦٤.
(٦٢) المصدر السابق ٣/٨٦٤.
(٦٣) المصدر السابق ٣/٨٦٩.

الاستئثار بها فيعتزّ العمّال والصنّاع وأهلُ الحِرَف، وتغلو أعمالُهم. . .».

وينبّه ابن خلدون إلى ظاهرة مدينية يُغفلها الماورديّ رغم أنها كانت ظاهرة في عصره، ورغم أنّه يقول مثل ابن خلدون بتكافؤ الدخل والخرج في المدن والممالك أحياناً. هذه الظاهرة تتمثّل في إقبال أغنياء تجار المدينة وساستها على التوسّع في «تأثيل العقار والضياع»(٦٤) في الريف المتّصل بالمدينة والذي تشمله سلطة الدولة القائمة فيها. لكن يبدو أنّ «الإقطاع العسكريّ» الذي كان قد استشرى بالمشرق الإسلامي أيام الماورديّ(٦٥) هو الذي حال دون اعتباره لهذه الظاهرة. فالدولة في المشرق في القرن الخامس الهجريّ هي التي كانت تُقْطِع في الريف لموظفيها وعسكرييها(٦٦). ولذا كان «تأثّل الضِّياع» تابعاً لسياسة الدولة، وليس لثراء أبناء المدينة. ولم تكن هذه الظاهرةُ بارزة في المغرب الإسلامي. وتبقى رؤية ابن خلدون قاصرةً في هذا المجال لأنه يعلّل «تأثّل الضِّياع والعقار» بالمنافسة والتباهي والاستئثار أيضاً.

* * *

وينبّه ابن خلدون أخيراً إلى ظاهرة تجعل الحواضر عنده قسمين: المدائن العريقة في الحضارة (= الحواضر المركزية) والمُدن التي يمكن تسميتها طَرَفيّة(٦٧). ففي البقاع المتوسّطة التي تتوالى عليها الدول تقدُمُ الحضارةُ وتستقرّ حتّى لو خربت المُدُنُ نفسُها بزوال دولة وقيام أخرى، إذ إنّ أهلها (أهلِ تلك البقاع) يتوارثون التقاليد الحضارية من مثل «أحوال المعاش وعوائده والتفنّن في صناعته

---

(٦٤) المصدر السابق ٣/٨٦٩، ٨٧١ - ٨٧٧.

(٦٥) C.Cahen «l'Evolution de l'Iqta du IX^{e} au XIII^{e} siècle,» Annales, 8 (1953), pp. 25-52.

ودراسة عبد العزيز الدوري: نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية بمجلة المجمع العلمي العراقي ببغداد، العدد ٢٠، ص ٣ - ٢٤؛ ودراسة غير منشورة، لفضل شلق بعنوان: الخراج والإقطاع والدولة، ص ٢٦ - ٣٧.

(٦٦) إبراهيم علي طرخان، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٦٥: «وما كان المقطعون على اختلافهم إلّا موظفين في حكومة مركزية على أشدّ ما تكون المركزية. . .».

(٦٧) مقدمة ابن خلدون ٣/٨٧٢ - ٨٧٣.

من المطاعم والملابس وسائر أحوال المنزل. . .»[٦٨]. ويمثّل ابن خلدون لذلك بسكّان مصر والعراق والشام[٦٩]. أمّا الأمصار الطرفية «ولو كانت موفورة العمران»[٧٠] فتظلّ البداوة والريفية غالبةً عليها، ويظلّ سكّانها في طرائقهم المعيشية أقرب للبدو والفلاّحين. ويمثّل ابن خلدون لذلك بأحوال سكّان المغرب الإسلامي الذين كانوا غالباً أطرافاً تابعةً لمركزٍ سلطويٍّ قاصٍ عنهم[٧١].

كثرت في عقود السنين الأخيرة دراسات المستشرقين حول «المدينة الإسلامية»[٧٢]. ويحكم أكثرَ النظريّ منها التساؤلُ عن وجود «بنية حضرية» خاصّة في العصور الإسلامية الوسطى. والذين ينفون وجود «مدينة إسلامية» أي نموذج حضريّ إسلاميّ من بينهم يستندون في ذلك إلى فرضيات (Max Weber) و(Henri Pirene)[٧٣] عن المدن الغربية القديمة والوسيطة. ولا تبدو هذه المسألة الجدلية مهمّة في السياق الذي عولجت فيه. فليس ضرورياً أن تُماثِلَ «الحاضرةُ الإسلامية» الحاضرةَ الغربية في تركيبها الداخليّ، وعلاقتها بمحيطها لكي تكون مدينةً أو مصراً بالمعنى السياسي والقانوني لذلك[٧٤]. أمّا السؤال

(٦٨) المصدر السابق ٣/٨٧٣.
(٦٩) المصدرالسابق ٣/٨٧٣.
(٧٠) المصدر السابق ٣/٨٧٢.
(٧١) المصدر السابق ٣/٨٧٣ ـ ٨٧٤.
(٧٢) عن دراسة نظرية المدينة في الإسلام وعند المستشرقين انظر:
C.Cahen, «Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters,» Saeculum, 10 (1958), pp. 59-76.
A.H. Hourani, «The Islamic City in the Light of Recent Research,» The Islamic City, eds. Hourani and Stern (Oxford, 1970), pp. 10-23.
E.Wirth, «Die orientalische stadt,» Saeculum, 29 (1975), pp. 45-93.
وهشام جعيط، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، الكويت، ١٩٨٦، ص ١٩٣ ـ ٢٠٨.
(٧٣) H.Pirenne, Medieval Cities: Their Origins and the Revival of trade (Princeton, 1952).
وانظر ترجمتي لفصل من كتاب (Die Stadt): M. Weber في مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، ١٩٨٢، ص ٨ ـ ٢٦.
(٧٤) قارن بنقد للرؤية الاستشراقية للمدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي في: =

المشروع في سياقه الصحيح فينصبُّ على تبيّن إمكان وجود «مفهوم مدنيّ» إسلاميّ وسيط. وقد نفى (William Marçais) في دراسته التي صارت كلاسيكيةً وجود مثل هذا المفهوم في الإسلام الوسيط استناداً إلى أمرين اثنين: شمول الشريعة الإسلامية التي لا تميِّز بين حاضرة وريف وبادية في أحكامها؛ وعدم وجود نظرية للمدينة في كتابات الفقهاء والجغرافيين والمؤرِّخين المسلمين[٧٥]. وهكذا فإنّ الشريعة الإسلامية حالت دون تميُّز «التجمع الحضري» في الواقع، كما أنّ الشريعة نفسها، والتطورات الفكرية في عالم الإسلام لم تعرف «مفهوماً مدينياً متميزاً» في النظرية. وقد حاول Baber) (Johansen في دراسة حديثة[٧٦] له عن «المصر الجامع ومسجده الجامع» أن يدلِّلَ على خطأ (Marçais) استناداً لكتابات الفقهاء الأحناف.

* * *

ولا يبدو الماورديّ وابن خلدون في نصّيهما هنا مناسبَين للحديث عن مفهومٍ إسلاميّ للمدينة. فليس صحيحاً ما قاله (Marçais) عن عدم وجود نظرية للمدينة في عالم الإسلام وعند الفقهاء الأحناف والمالكية بالذات. لكنّ الماورديّ شافعيّ؛ والشافعية يقرأون المصر قراءةً عينيةً دونما تنظير كثير في محاولة واضحة لتحرير الدين ـ في جانبه الطقوسي على الأقلّ ـ من سلطان الدولة القائمة في المدينة. ثم إنّ الماورديّ متأثرٌ بمسألة الطبيعة والصناعة في الاجتماع البشري؛ وتلك مسألة تبدأ بالشروط الطبيعية لقيام التجمع الحضري، وتنتهي باعتبار التجمع الحضري رهناً لوجود تلك الشروط فضلاً على خروجه عن «الطبيعة» باتّجاه الصنعة غير الضرورية للاستمرار الإنساني.

أمّا ابن خلدون فقد أوضحنا أنه رغم مالكيّته يتبنّى رؤية فلسفية للعمران

= A.al-ʿAzmeh, «What is the Islamic City?» in RMES, 2 (1976), pp. 1-12.

(٧٥) W.Marçais, l'Islamisme et la vie Urbaine (Paris, 1928).

(٧٦) B. Johansen, «The all-embracing Town and its Mosques: Al-Misr al-Ǧāmiʿ,» ROMM, 32 (1981-1982), pp. 139-61.

البشـريّ تلغي الخصوصيـات الدينيـة والسياسيـة والتشريعية للمستقَـرّ الحضريّ الكبير. فإذا كانت مسألة الطبيعـة أو «طبيعة العمـران» قد بقيت إشكـاليةً عنـد الماورديّ؛ فإنها نضجت واكتملت تماماً عنـده بحيث اتّسمت بالعضـوية بـدايةً، والميكانيكيّة انتهـاءً. لكنه رغم ذلـك لم يستطع تجـاهُلَ كـلّ الفوارق والتـمايزات المدينية الخـاصّة في عـالم الإسلام الحضـاري. تبرز هـذه الخصوصيّـات عنده في الفصلين الأخيرين من بابه عن الأمصار. ففي الفصـل الحادي والعشرين الـذي عقده لوجـود «العصبيّة في الأمصـار وتغلُّب بعضهم على بعض»[٧٧] يـلاحِظ ابن خلدون تحوُّلَ «العصبيّة السلطوية» بمدن الغرب الإسلامي إلى «عصبيـةٍ داخلية» خاصّة بالمصر، ومختلفة في الكيف والتطور عن عصبيّات البوادي المُنْشِئة للدُّوَل. فعنـدما ينـزل الهَرَمُ بـالدولـة البدويـة الأصـل، وتنحسرُ سلطتُهـا عن الحـواضر الطَّرَفيّة؛ تُنْشِىءُ هذه الحواضرُ سلطةً بديلةً متفرعـةً على الـتراتبية التي تكـون قد تكوّنت تدريجياً في الحاضرة من قبل[٧٨]: «فإذا نزل الهَرَمُ بالدولـة، وتقلُّص ظلُّ الدولة عن القاصية احتـاج أهلُ أمصـارها إلى القيـام على أمـرهم. ورجعوا إلى الشورى، وتميُّز العِلْية عن السُّفْلَة... فتطمح المشيخةُ لخـلاء الجوِّ من السلطان والدولة القاهرة...». هكذا ينشأ مجلسٌ مـدينيٌّ شوروي يُـدير الأمـور ويرأسـه قـاضي المصر أو أحدُ قـادة الجيش فيكون بـدايةً «أول بـين مُتَساوين» ثم يتـطور الأمر إلى التفرُّد بـالسلطان وتوريثـه[٧٩]. ويمثّل ابن خلدون لـذلك بمـا حدث في بـلاد الجـريـد من طـرابلس وقـابس وتُـورَز... والـزاب[٨٠]. وقـد لاحظ (R. Bulliet) حصول الأمر نفسه في بعض مدن المشرق الإسلامي[٨١]، ثم لاحظت ذلك (D. Krawulsky) في مدنٍ أخرى رغم وجود السلطة المركزية القوية[٨٢].

---

(٧٧) مقدمة ابن خلدون ٣/ ٨٨٥ ـ ٨٨٨.

(٧٨) المصدر السابق ٣/ ٨٨٦.

(٧٩) المصدر السابق ٣/ ٨٨٧.

(٨٠) المصدر السابق ٣/ ٨٨٧.

(٨١) R.Bulliet: The Patricians of Nishapur (Harvard, 1972); and «Nishapur in the Eleventh Century,» Islamic Civilization 950-1150, pp. 71-91.

(٨٢) D.Krawulsky, «Untersuchungen zur Si'itischen Tradition von Beyhaq,» Stu- =

أمّا في الفصل الثاني والعشرين من بحثه عن المدائن[٨٣] فيلاحظ ابن خلدون حدوث «لُغاتٍ» لأهل الأمصار. فقد سادت اللغة العربيةُ تدريجياً جميع أمصار دار الإسلام بسبب سلطان العرب الغالب في البداية. ثم جاءت التطورات المدينية الخاصّة فولّدت تمايُزاتٍ ضمن اللغة الشاملة في كلّ مصرٍ على حدة بحيث أمكن الحديث عن لغة ولسان للبصريين، وآخر للكوفيين، وثالث لأهل بغداد.. إلخ ـ وهذا كلُّه تطورٌ مدينيٌّ خاصّ.

* * *

مع ذلك يبقى الماورديّ وابن خلدون نموذجين إسلاميين لرؤيةٍ في «العمران البشري»، وليس لرؤيةٍ أصيلة في «العمران الحَضَريّ». أمّا الماورديّ فقد التزم جانب الوصف البحت في حديثه عن الحاضرة؛ وأمّا ابن خلدون فقد بقي في كلامه عن المدائن أسيراً لفلسفته المعروفة في العمران البشريّ العامّ.

= dia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsān Abbās, pp. 293-312.

(٨٣) مقدمة ابن خلدون ٣/٨٨٨ ـ ٨٩١.



نحو تاريخ من العمل الجماعي المديني في الشرق العربي: تواصلية وتغيير (*)

(١٧٥٠ ـ ١٩٨٠)

ادمون بيرغ

من الواضح على نحو متزايد أن الثورة الإيرانية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ تشكل حداً فاصلاً رئيسياً ليس فقط فيما يختص بالممارسات السياسية لمنطقة الشرق الأوسط بل بالنسبة لما يدور حولها من أحاديث فكرية أيضاً. لقد ركز الأدب الأكاديمي المتعلق بمواضيع كهذه منذ عشر سنوات وبشكل رئيسي على نشوء الدولة الحديثة وعلى بداية التطور الاقتصادي (والتخلف) كنتيجة منطقية للتكامل في السوق العالمية وعلى أدوار الإمبريالية والوعي القومي في إعطاء الشرق الأوسط شكله الحديث. ويتركز الحديث كله الآن على دور الإسلام السياسي. إن الدولة القومية العلمانية التي كانت قدر الشعوب الإسلامية المحتوم في كل مكان أصبحت بعد العام ١٩٧٩ موضع تساؤل في الوقت الذي كادت فيه أن تصبح أمراً مفروغاً منه. إن حدوث تحول رئيسي ما يبدو أمراً غير قابل للجدل.

لقد كانت النتيجة بالنسبة لعلماء الاجتماع نوعاً من دنكرك ففي غمرة

(*) عن:
Urban Crises and Social Movements in the Middle East, Ediled by: Kenneth Brown, Bernard Hourcade, Michèle Jolé, Claude Liauzu, Peter Sluglett, Sami Zubaida. Editions L'Harmattan, Paris, 1986, p.p. 42-56.

التدافع نحو السفن تُرك حشد من المفاهيم والنظريات والتفسيرات ليصدأ على الشاطىء. لقد وجد الماركسيون وكذلك الليبيراليون أنفسهم ينشدون بيأس إعادة تكييف ذواتهم وفق التيارات المتغيرة: لقد كانت طريقة النتاج الفكري والصراع الطبقي، وليس فقط نظرية التحديث، من بين الكوارث الفكرية. لقد وجدنا أنفسنا، شأن الحيتان المندفعة إلى الشاطىء، نتخبط على نحو مربك غير واثقين تماماً من كيفية توصلنا إلى اعتناق موقف خاسر كهذا[1].

أكان الوعي القومي العلماني وهماً فحسب؟ إنه لمن الصعب التذكر الآن لماذا ظهرت حركات التحرر القومي كموجة للمستقبل بطريقة جد بديهية، أو لماذا بدا جيل السياسيين القوميين للخمسينات والستينات ضرورة ملحة تاريخياً. فمنذ اندلاع الثورة الإيرانية والحرب الأهلية اللبنانية ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ بات من الواضح على نحو مؤلم بأن المجموعة الأكثر قدماً لما كتب حول الموضوع قد تصدعت على نحو لا يقاوم: تجاهل هذا الأدب لحضارة الجماهير وإسلامهم إنما كان يعني بناء تصور في الهواء. إن نظريات هذا الأدب (والتصرف السياسي المألوف الذي نحن مجبرون على إضافته وان كان بشكل قضية أخرى) قد جعلته يلقي السلاح بالنسبة للتعامل مع حقائق التغيير ومع الطرق التي تم بها اختبار هذه الحقائق.

وهكذا، فإن الرجوع إلى الحضارة قد استحق موعده منذ أمد طويل. إن المشروع الفكري العقلاني للتوجه نحو الطرق التي تطورت بها الحضارة الإسلامية في الحقبة الحديثة هو أيضاً أمر رئيسي لإستعادة توازننا على نحو عقلاني. لكن دراسة الأفكار التي أحيت النهضة الإسلامية دون تفحص للتصرف السياسي الفعلي المألوف تمثل إنكفاءً فكرياً ـ على الأقل إذا كان جهد المرء ينصب على فهم تطور الصيغ الاجتماعية في الشرق الأوسط المعاصر كما

(١) انظر مقالي «الإسلام والحركات الاجتماعية: بعض الأفكار المنهجية»، طبعات أدموند بيرغ وايرا. أم. لابيدوس. الإسلام، الممارسات السياسية والحركات الاجتماعية (بيركلي: دارالنشر لجامعة كاليفورنيا) ان المقالة الحالية مستمدة من عملي الجاري على تاريخ العمل الجماعي في الشرق الأوسط، ١٧٥٠ ـ ١٩٥٠.

سأبين لاحقاً. لذلك، فإن تاريخ الأفكار يجب أن يرتبط بموضوع آخر ـ تاريخ العمل الجماعي. إن بالإمكان تحقيق فهم أفضل للأزمة المعاصرة لمجتمعات الشرق الأوسط وذلك من خلال دراسة تاريخ العمل الجماعي في المنطقة كما سأبين بعد قليل. ولكن قبل الانتقال إلى ذلك هناك عدة ملاحظات تمهيدية إضافية تبدو ضرورية بالنسبة لهذا البحث.

يبدو أن البروز الجديد لمواضيع الشرق الأوسط (وخاصة الإسلامية منها) في أدب علم الاجتماع يبشر بنضج جديد في هذا الحقل. أو هل هو حقاً كذلك؟ هناك سبب وجيه للتساؤل. فبينما يمكن للمرء أن يؤكد بوضوح بأن دراسة قضايا الشرق الأوسط لم تعد هامشية بالنسبة للحقل الفكري في المجتمعات الغربية كما كانت يوماً، فإن أهميتها الجديدة هي انعكاس لوضعها المتغير في الحقل السياسي أكثر منه زيادة في البروز الفكري لعلم الاجتماع المكرس للمنطقة[٢]. إن هذا الواقع هو، فضلاً عن ذلك، مثقل جداً بالنتائج المنطقية.

إن هيمنة الحقل السياسي إنما تعني بأن دراسة الإسلام وممارسته السياسية قائمة على أساس غير وطيد للنظرية المتعلقة بطبيعة المعرفة وأسسها وحدودها وصحتها. إنه لمن الصعب أن نحدد طبيعة اتجاه ما الا بعد حدوثه بسبب المدى الذي نحن فيه جميعاً أسرى طرق التفكير القائمة. إنه أيضاً لأمر محفوف بالمخاطر أن نستعجل تقديم تشخيص لما يُدعى بالنهضة الإسلامية دون استخراج اهتمامات حضارة المجتمع الغربي السياسية المحيطة بهذه النهضة مع مخاوف هذا المجتمع وأوهامه العميقة الجذور المتعلقة بالإسلام. إن الحديث عن المجتمع الآخر. المسلم، مشبع سياسياً، لذلك من المهم ان نكون واضحين منذ البداية. ان هذا الواقع يفرض علينا جميعاً التزامات خاصة سواءً أكنا من كتّاب الحضارة المطّلعين أو من الدخلاء عليها. كما يفرض علينا اعترافاً صريحاً بالإطار الذي نعتقده ضرورياً وأيضاً التزاماً متجدداً بدعوتنا كمفكرين مع

(٢) حول الحقلين، بيار بورديو، «الأوضاع الاجتماعية: علم الاجتماع في ظل الاستعمار ونزع الصبغة الاستعمارية عن علم الاجتماع»، طبعة هنري مونيو، سوء الرؤية (باريس: مجموعة ١٠/١٨، ١٩٧٥)، ٤١٦ ـ ٤٢٧.

كل ما يفترضه هذا الالتزام كحامل للأنباء غير المؤاتية الى الذين يطلبون التأكيد من جديد على الأفكار الإيديولوجية المبتذلة. وبالرغم من عدم وجود طريقة نتخلص بها كلياً من هذه التقييدات فإن درجة من الوعي الذاتي المنهجي هي أساسية لا مفر منها.

وعلى الرغم من حصول تقدمات هامة في فهمنا لكشف الفكر السياسي الإسلامي في العالم المعاصر وإيضاحه، فإن الشيء ذاته لا يمكن أن يقال بالنسبة لإدراكنا الحركات الاجتماعية. إن هذه الحركات، مع استثناءات قليلة جد معروفة، لم توجد كمجموعة تحليلية في أدب علم الاجتماع المتعلق بالشرق وذلك حتى العقود القليلة الأخيرة. فبدلاً من الصراع الاجتماعي، أكد معظم العلماء الغربيين (سواءً أكانوا من اتباع ويبير أو ماركس أو دوركهايم) على الركود الاجتماعي أو ما يدعوه بريان تيرنر «فرضية انعدام الثورات»[٣]. إن الثورات، وفقاً لهذا المفهوم ووفقاً للنظرية الكلاسيكية، هي غير شرعية، وان الطمأنينة الاجتماعية ودعم الحكومات القائمة (وبصورة أعم دعم القيم التقليدية) هما الميزتان الرئيسيتان للمجتمعات الشرق أوسطية. وهكذا، فإن الأساس العقائدي لِـ «الاستبداد الشرقي» متأصل جيداً في نظريات الدول الإسلامية.

إن التفسيرات الغربية الرئيسية للعلاقات بين الدين والسلطة والدولة في المجتمعات الإسلامية تعتبر، كما يحاول تيرنر أن يبرهن، أن مجتمعات المسلمين محكومة ببيروقراطيات وحكام (نظرياً على الأقل) يمارسون السلطة على نطاق واسع. (إن الكتاب المسلمين شأن الماوردي، ابن خلدون وابن تيمية يوافقون جميعاً على ذلك). وعلى الرغم من وجود بعض الاستثناءات فإن معظم أتباع ويبير (الذين ينظرون إلى الدول الإسلامية على أنها أنواع صرفة من الإرث الديني) والماركسيين (الذين ينظرون إلى المجتمعات الإسلامية كأمثلة للطريقة الآسيوية في النتاج) يميلون أساسياً إلى الأخذ بهذا النموذج.

إن تجزئة المجتمع إلى وحدات أصغر حجماً منطوية على ذاتها (قبائل،

(٣) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق (لندن: آلن وأنوين، ١٩٧٨).

عشائر، طوائف، مجموعات ذات مصالح مشتركة، طرق (صوفية) من أجل اتباع ويبير وقرى من أجل الماركسيين) هي وحدها التي تمنع هيمنة الدولة من أن تكون مطلقة. إن الصورة الفسيفسائية هذه غالباً ما التُمست لتفسير خصائص المجتمعات الشرق أوسطية. لأن النظرية هي نموذج للتوازن، فان اسئلة حول الشرعية تبدو دون جدوى، كما يبدو التغيير الحقيقي مستحيلاً. . في مثل هذا الواقع الاجتماعي تصبح الثورات امراً نادراً وقليل الأهمية (حسب هذه النظرية من الصعب تصور الأمر خلاف ذلك).

فإذا كان الأمر كذلك، يصعب علينا أن نفهم لماذا كانت ترسل الوفود العديدة في أوقات الاحتجاج الشعبي في المجتمعات العربية خلال الفترة الممتدة من عام ١٧٥٠ حتى عام ١٩٥٠، وتبعث برسائل الشكاوى المسطرة من قبل المحتجين، أو لماذا كان الحكام يتخذون الإجراءات المفصلة والمدروسة، وكأفضل ما يكون، لتبرئة أنفسهم وإلقاء اللوم على وكلائهم. ومع ذلك يُظهر أحد البحوث المتعلقة بالتصرف الفعلي التاريخي المألوف للاحتجاج والمقاومة بأن الاحتجاج كان بعيداً عن أن يكون غير ذي معنى وبأن مطالب المحتجين كانت تحمل على محمل الجد من قبل السلطات المختصة. فلو كانت هذه الدول هي حقاً دول استبداد شرقي، فعندها، ووفقاً للنظرية لن تكون هناك حاجة لوفود أو مطالب لأن الحاكم يحكم بصيغة «ليكن» ومن المفترض أن ينحني الجميع أمام إرادته العنيدة التي لا سبيل لتغييرها. والواقع هو أن المجتمعات الشرق أوسطية، كما يفترض وجود هذه الوفود، كانت محكومة وفقاً للتفاهم المعنوي الضمني بين الحكام والمحكومين حول المقدار من الأمور والتصرفات والتدابير المتبادلة الذي لا يجب أن يتجاوز حداً معنياً[٤].

عوضاً عن جعل الايديولوجية هي الاداة المميزة والرئيسية للتحليل، فإن دراسة التاريخ المقارن للسلوك الجماعي المديني يمكن أن تبدأ بدراسة الممارسات

---

(٤) في سبيل توسع أكثر لهذه الحجة انظر مقالي «فهم الحركات العربية الاجتماعية»، مجلة الدراسات العربية الفصلية ٨، ٤ (خريف ١٩٨٦)، ٣٣٣ - ٣٤٥.

الفعلية للثائرين على أرض نشاطهم ـ خاصة فيما يتعلق بالشعارات التي يرفعونها وبالأهداف المعلنة وراء غضبهم. وتبعاً للأمثلة المستقاة من الدراسات الحديثة للجماهير الأوروبية في القرن الثامن عشر، فإن هذا التاريخ سوف يفحص الأنماط المتغيرة وتصرفات الاحتجاج المدني وتطورها مع الزمن. وفي النهاية، فإن دراسة كهذه إنما تتعلق دون ريب بتعقب الارتباطات بين التغييرات في أنماط الاحتجاج والتحول في المجتمع. انني سأرسم في الصفحات التي تلي المخططات التمهيدية لهذا التاريخ وأوسع باختصار بعضاً من مضامينها توصلاً إلى فهم قضايانا.

الاحتجاج المدني في القرن التاسع عشر الطويل

قد يمكن تقسيم تاريخ الاحتجاج المدني إلى ثلاث حقبات رئيسية وذلك لأغراض التحليل. فخلال الطور الأول الممتد عبر القرن التاسع عشر الطويل أي من عام ١٧٥٠ حتى عام ١٩٠٠ لعب الجمهور المدني دوراً هاماً في التاريخ السياسي للشرق الأوسط، ولكنه دور غير معترف به إلا قليلاً. لقد كان الاحتجاج المدني خلال هذه المدة شديداً في مدن مصر وبلاد الشام خصوصاً في الثمانينات من القرن الثامن عشر والعشرينات من القرن التاسع عشر وثانية في الخمسينات والستينات من القرن ذاته. وكانت حركات الاحتجاج، التي كان عادة ما يقودها علماء الدين، تتبع خطاً كلاسيكياً لسيرها إذ انها كانت تنطلق من أحد الجوامع الرئيسية إلى مقر الحكومة وتتذرع بالشريعة الإسلامية لتبرير تصرفها. إن بالإمكان تمييز طور جديد من العمل الجماعي المدني الذي كانت تسيطر عليه أشكال السياسات المدنية بدءاً بحركة تركيا الفتاة (١٩٠٨) والثورات الإيرانية (١٩٠٦). وقد دام هذا الطور حتى السبعينات من القرن الحالي. في هذه الحقبة سادت أشكال جديدة من النضال مثل المظاهرات القومية والاضرابات وحركات الاحتجاج العسكرية والعمالية والفلاحية وحلت مكان الأشكال السابقة المتأصلة دينياً. ويبدو أخيراً أننا دخلنا طوراً جديداً من العمل الجماعي المدني في الشرق الأوسط ابتداءً من السبعينات من هذا القرن. وعلى

الرغم من عدم وجود نمط مهيمن من أنواع الحركة الاجتماعية حتى يومنا هذا، تبدو أشكال العمل الجماعي المديني مرة ثانية في طريقها نحو إعادة التحديد.

دعونا نتفحص أولاً أنماط الاحتجاج المديني في الشرق الأوسط من عام ١٧٥٠ حتى عام ١٩١٤. فخلال هذه المدة التي أدعوها القرن التاسع عشر الطويل نزعت الحركات الاجتماعية المدينية على نحو واسع إلى اتباع الأنماط الكلاسيكية التي قام بتحليلها كل من كلود كاهن وايرا لابيدوس (من بين آخرين)[٥]. لقد كان هناك سببان هامان للاحتجاج المديني في القرن الثامن عشر: أزمات الغذاء والمطالب المالية الفادحة للانكشاريين/المماليك النخبة. واستجابة للنزاع الداخلي الذي أرهق مدن مصر وبلاد الشام في نهاية القرن الثامن عشر، نشأ نوع ثانٍ من حركات الاحتجاج الذي لعب فيه الحرفيون والطبقات المدينية الدنيا دوراً قيادياً. ولقد كانت هذه الحركات موضع دراسات مستفيضة[٦]. إن الأمر غير المفهوم جيداً، والذي سأناقشه فيما تبقى من هذا البحث، هو أنه على الرغم من أن البنية الاجتماعية لحركات الاحتجاج المديني في الشرق الأوسط وأهدافها وأنماطها قد يمكن أن تتغير بعض الشيء، فإن بالإمكان ملاحظة التصرفات الأساسية للاحتجاج المدني ذاتها وأدوارها وألحانها في كل مكان من المنطقة حتى حوالي عام ١٩٠٠.

(٥) كلود كاهن، الحركات الشعبية والاستقلال الذاتي المديني في آسيا المسلمة في العصور الوسطى (لايدن: بريل ١٩٥٩) وإيرا ام. لابيدوس، المدن المسلمة في العصور الوسطى (كامبردج: دار النشر لجامعة هارفارد، ١٩٦٧).

(٦) بالنسبة للقاهرة، انظر اندريه ريموند، «الاحياء والحركات الشعبية في القاهرة في القرن الثامن عشر»، طبعة بي. أم. هولت، التغيير السياسي والاقتصادي في مصر الحديثة (لندن: دار النشر لجامعة أكسفورد ١٩٦٨) وعفاف لطفي السيد مارسو، «دور علماء الدين في مصر في أوائل القرن التاسع عشر»، هولت، المصدر نفسه. حول حلب ودمشق، انظر هيربرت بودمن، الأحزاب السياسية في حلب، ١٧٦٠ - ١٨٢٠ (تشابل هل: دار النشر لجامعة نورث كارولينا، ١٩٦٣)؛ عبد الكريم رافق، مقاطعة دمشق (بيروت: الجامعة الأميركية، ١٩٧٠)؛ فاروق مردم بك، «توترات اجتماعية وحقائق مدينية في دمشق في القرن الثامن عشر»، طبعات آي. بوهديبه و د. شيفاليه، المدينة العربية في الإسلام (باريس: المجلس الوطني للبحوث الاجتماعية ١٩٨٢)، ١١٧ - ١٣٦. حول إيران انظر ايرفند ابراهاميان، «الجمهور في الممارسات السياسية الإيرانية»، ماضياً وحاضراً ٤١ (١٩٦٨)، ١٨٤ - ٢١٠.

لقد كانت الاحتجاجات المدينية التي كان لها أثرها في كل من القاهرة ودمشق في نهاية القرن الثامن عشر، تبدأ بتجمع الجماهير في الجامع الرئيسي. وبعد الكثير من المناقشات كانت مطالبها تحدد وكان أعضاء مرموقون من علماء الدين يعينون لرفع هذه المطالب إلى السلطات. بعدها كان الحشد يتقدم من الجامع إلى القلعة حيث كانت مطالبه ترفع إلى القادة الانكشاريين/ المماليك المحليين. لقد كان العنف على وجه التعميم محدوداً (على الأقل من قِبل المتظاهرين)، فأعمال القتل كانت قليلة وأهداف الحشد مختارة (بدلاً منها عشوائية): مستودعات للحبوب، بيوت الاستغلاليين من الموظفين والتجار ومخازنهم، نقاط جباية ضرائب السوق (المكوس) الممقوتة. لقد كانت أنماط التصرف الجماعي معروفة في أحوال كثيرة، لكن معناها الحضاري لم يكن على وجه التعميم مقدراً حق قدره.

إذا تطلعنا إلى هذه الأنماط من هذه الزاوية ينفتح أمامنا عالم من الرموز الغنية. فالإيماءات الدنيا كانت مشحونة بالمعاني ذات الأهمية الكبيرة. إننا نستطيع أن ندرك الإطار المعنوي للأحداث التي كانت تشكل خلفية الاحتجاج من خلال الطريقة التي كانت تعمل بها. لقد كان المسرح الذي كانت تتجلى فيه هذه الدراما الشعائرية للعيان هو الجامع الرئيسي. لقد كانت الأبواق النحاسية المستعملة لاستدعاء الحشد هي تلك المنتفع بها في نواحٍ أخرى خصوصاً في شهر رمضان، بينما كانت الطبول هي تلك المستعملة في المواكب الدينية. لقد كان الحشد يجتمع ويحاول أولاً إقناع علماء الدين الأعلى مرتبة بعدالة مطالبه. وغالباً ما تكون جلسة المساومة التالية جلسة طويلة وربما قادت إلى العنف. وفي نهاية الأمر كان يصار إلى صياغة بيان بالشكاوى يمثل إجماع المجموعات المختلفة التي يتألف منها الحشد، وذلك بلغة الشريعة الإسلامية.

إن المُلاحظ بشكل متواتر في هذه الاضطرابات هو دور علماء الدين الرئيسي كوسطاء وكمشرعين لغضب الجمهور. لقد كان العلماء الأدنى مرتبة من معلمي المدارس القرآنية وتلامذتها والمسؤولون الآخرون في الجامع غالباً ما يلعبون دوراً

حاسماً. لقد كان غبريال باير محقاً في توكيده على التمييز بين العلماء الأعلى مرتبة الذين غالباً ما كانت مصالحهم تتعارض ومصالح التجار الأثرياء ومؤسسات الانكشاريين/المماليك من جهة والعلماء الأدنى مرتبة، المتعممين، الذين كانت مصالحهم تنزع إلى التوافق إلى حد أبعد مع مصالح الطبقات الشعبية(٧) من جهة أخرى.

وعند استكمال هذه التدابير فقط كان الحشد يتحرك في موكب مهيب عبر الشوارع الضيقة إلى القلعة (أو المركز المحلي للسلطة). وكانت الطبول وأعلام الطريقة (الصوفية) تبدو بجلاء للعيان. وتوحي الدلالة المصرية أن الحشد كان يأتي من المناطق المجاورة للمدينة ويتألف من حرفيين ومهنيين ومجموعات أخرى. وعند وصوله إلى مركز السلطة كان العلماء الأعضاء المرافقين للموكب يقومون بتقديم الشكاوى.

والأمر المدهش هو أن هذه التحركات كانت تبدأ على نحو ثابت وذلك من الجامع الرئيسي في المدينة. لماذا كان الأمر كذلك؟ لقد كان الجامع باختصار يضم ميزات التفوق الرمزي بالنسبة للطوبوغرافيا المدينية وكذلك المركزانية والاستقلال الذاتي السياسي وتواجد مجموعات كبيرة من التلامذة القابلين بسهولة للحشد والتعبئة. لقد كان الجامع هو المكان الوحيد ذو الدلالة الرمزية والمستقل ذاتياً في المحيط المديني حيث يمكن للشكاوى أن تسمع. وكان المسرح الذي تمثل عليه الدراما الاجتماعية، والمكان الذي يعبر فيه عن الغضبة الشعبية والذي توجه فيه هذه الغضبة الوجهة الملائمة، والموضع الذي تنشر فيه الشكاوى وتعقد الصفقات. وبالمقارنة مع حشود القرن الثامن عشر في باريس ولندن، فإن المدهش هو وضع الجامع المحدد على نحو متعدد في نظام الدلالة الرمزي للاحتجاج الاجتماعي في مدن الشرق الأوسط، إذ لا يتوافر مكان كهذا للجماهير الأوروبية. فالكنيسة والسوق والمبنى البلدي لا تحل لهذا الغرض مكان الجامع.

(٧) غبريال باير، «الإسلام الشعبي في القاهرة المدينية»، دير إسلام Der Islam ٥٤، ١ (١٩٧٧)، ٢١٣ - ٢٤٢.

بقدر معرفتنا عن التكوين الاجتماعي للحشد المديني، فإن هذا الحشد كان يبدو وكأنه يتألف من حرفيين وعمال وتلامذة مسلمين. لقد حاول ريموند ان يبرهن بأن تماسك الاحتجاجات في القاهرة في القرن الثامن عشر كان يرتكز على تضامن طوائف المدينة والمجموعات المسلمة ذات الاهتمامات المشتركة والأخوات (الطرق) الصوفية[٨]. ويتجه البحث حول الاحتجاج المديني في سوريا إلى تثبيت هذه الفكرة.

إن إنماط تصرف الحشد المديني الأساسية ذاتها هي التي يمكن ملاحظتها في أمكنة أخرى من الشرق الأوسط. إن إعادة مطالعة تصرف الجماهير في ثورة عام ١٨٦٤ في تونس هي منوِّرة بالنسبة لهذه الناحية[٩]. ففي عام ١٨٦٤ وفي أوج نصف قرن من الاصلاحات الحكومية وفي ظل سياسة التدخل الأوروبي وتتجير (يدير على أساس تجاري بغية الربح) الزراعة انفجرت ثورة هامة في منطقة الساحل وامتدت في غضون أشهر قليلة لتشمل معظم مدنه وبلدانه ووادي ميدجيردا بما فيها القيروان وصفاقس. وبالرغم من أن هذه الثورة كانت قد بدأت بين ريفيي المنطقة السهلية الداخلية إلا أنها امتدت إلى المدن حيث كانت السلطات غير قادرة على ضبطها. وقد دام العصيان المسلح تسعة أشهر، ولم يكن بالمستطاع قمعه إلا أثر إظهار عنف أوروبي وإخضاع وحشي.

وبالرغم من الفروقات الواضحة بين هذه الثورة وتصرفات الجماهير في كل من القاهرة ودمشق، يمكن للمرء أن يلحظ بعض التشابهات المثيرة بينها وبين تصرف الثوار التونسيين. ففي مدن الساحل تجمعت الحشود الجامحة الضخمة في الجامع الرئيسي لتقرر ما يجب عمله. وخلال هذه الاجتماعات كانت السلطات الدينية (وفي بعض الحالات السلطات المدنية أيضاً) تُجبر على رفض سلطة الباي

(٨) ريموند، المصدر نفسه. انظر له أيضاً حرفيو وتجار القاهرة في القرن الثامن عشر (دمشق: معهد دمشق الفرنسي ١٩٧٤).

(٩) بايس سلامه، العصيانات المسلحة في تونس عام ١٨٦٤ (تونس: البيت التونسي للمطبوعات، ١٩٦٧).

وعلى إنشاء لجنة حاكمة مؤقتة. لقد عنى هذا على نحو ذي دلالة رمزية تقديم مفاتيح المدينة إلى هذه اللجنة للحماية. وكانت اللجنة تتألف من علماء الدين ومن علماء الطريقة (الصوفية) القياديين سوية مع الكثير من العصاة المتمردين القادة، المفوضين بحفظ الهدوء وبالقيام بمهمة الناطق بلسان الثائرين.

لقد تركزت مطالب المتمردين في البدء على إنهاء الضرائب الجديدة المكروهة بما فيها المجبى والمكوس والضرائب الأخرى وعلى إلغاء الدستور والمجالس المختلطة. لكن هذه المطالب تصاعدت في غضون بضعة أشهر لتضم المطالب الثلاثة عشر التي كانت تشمل إضافة إلى ما ذكر أعلاه عفواً عاماً وإلغاء حقوق الأجانب فيما يتعلق بعدم إخضاعهم لقوانين البلاد، وتطبيق الشريعة الإسلامية، وإرجاع أنواع عدة من الضرائب إلى مستوياتها السابقة وإعادة الممارسات الإدارية إلى سابق وضعها. إن هذه المطالب تدل على وجود التهديد المتزايد المفروض على أساليب العيش المدينية والريفية من قبل برامج الإصلاح الحكومية وعلى التهديد الأوروبي الذي كان يلوح به. لقد كانت هناك ثورات أخرى في القرن التاسع عشر، أخصها تلك التي حدثت في سوريا الكبرى ومصر وشمالي أفريقيا في أواسط القرن المذكور والتي لا يمكن التحدث عنها الآن. لقد كانت سياسات الإصلاح الحكومية هي التي استحثت هذه الثورات.

لقد كانت الحشود المجتمعة في فاس في شهر ديسمبر من عام ١٩٠٧ مدفوعة بوطأة الابتزازات الضريبية وعلاقات الأعمال الرباوية (الخاصة بالربا) من قبل بعض التجار خلال العقد الذي سبق أكثر منها بثمن الخبز. لقد كان الهلع ينتاب هذه الجماهير من جراء تواطؤ العديد من الرسميين والتجار الأغنياء الظاهر مع الجهود الفرنسية في جريمة جعل مراكش محمية فرنسية. وهكذا، فقد نهب الثوار المركز الحكومي عند مدخل المدينة حيث كانت تحدد نسبة المكوس (ضريبة السوق) الممقوتة وأحرقوه حتى القاع. كما هاجموا مخازن التجار الذين كانوا محميين أوروبيين وذلك في القسم من السوق المدعو بالقيسارية وكذلك مكتب شركة التلغراف الفرنسية. ويتوفر لدينا من مدن أخرى دلالة مشابهة عن

العنف الشعائري المنتقى للجماهير العربية. إن تصرف الجماهير العربية لم يكن يتمثل في عنف عشوائي لا هدف له أكثر من ذاك المتمثل في تصرف الجماهير الأوروبية. إنه لمن الممكن، على نحو ضمني على الأقل، استنتاج مصدر شكاوى هذه الجماهير وبرنامجها الاجتماعي من خلال ما كانت تقوم به من أعمال.

إن الفكرة الرئيسية فيما سبق ذكره هي الوجود الحقيقي لإيديولوجية احتجاج اجتماعي شعبية في المجتمعات الشرق أوسطية تركزت على تطبيق الشريعة الإسلامية من قبل حاكم مسلم يقظ. فعلى وجه التخصيص، ووفقاً للشريعة الإسلامية، كانت الحكومة ملزمة بتنفيذ سلسلة من التدابير الاقتصادية المباشرة ذات الصلة الوثيقة بالسكان. وقد اشتملت هذه التدابير على تحريم الربا والإصرار على أن تكون الضرائب التي يجيزها القرآن فقط هي الضرائب الوحيدة المفروضة وأن تكون العملة الموافق عليها قرآنياً فقط هي العملة المسموح بتداولها رسمياً، وعلى أن تتقبل الأقليات غير المسلمة والأجانب أوضاعهم الثانوية في المجتمع. وفضلاً عن ذلك، فقد كان هناك الفهم العام الإضافي الآخر بأن واجب الحكومات هو تأمين مخزون من الحبوب بأسعار معقولة.

وبينما كان القرن التاسع عشر يقترب من نهايته والتغييرات الاجتماعية الملازمة لنفوذ الدولة المتزايد واندماج المنطقة في الاقتصاد العالمي تتلف الشبكات الإسلامية المدينية القديمة، بدأت لغة الاحتجاج بالتحول وعلى الرغم من كون هذا التحول قد لاقى القليل من الدراسة، يمكن القول أنه مظهر من مظاهر الانتقاد الشعبي للدولة الحديثة وللنفوذ الأوروبي المتنامي. إننا نستطيع أن نشهد ذلك في الاضطرابات بين الجماعات المختلفة المشارب في سوريا في أواسط هذا القرن وفي الأحداث التونسية. وثانية في فاس بين عام ١٩٠٧ وعام ١٩٠٨. لقد كان لنشوء حركة شعبية معادية للإمبريالية بين الشعوب المدينية في الامبراطورية العثمانية والمغرب نتيجة منطقية هائلة بالنسبة لتطور أشكال

الاحتجاج والمقاومة في القرن العشرين.

لقد كانت الجماهير البريطانية المشاغبة في القرن العشرين تنفذ حقها المجاز دينياً في أن تثور عندما كانت العدالة الاقتصادية تنتهك على نحو فاضح. لقد كانت هذه الجماهير مدعومة في نشاطها هذا، شأن شبيهتها من المسلمين، من قبل السلطات الأعلى. إن المشاغبين والنخبة، كما يشير إدوارد ثومبسون، كانوا ينشدون معالجة هذه الايديولوجية الشعبية (التي يدعوها «النظام الاخلاقي») خدمة لمصالحهم الخاصة[10]. لقد كانت هناك بالاختصار مجموعة متضامنة من الرموز تستدعي الكفاح وليس مجموعة من المبادىء للتطبيق. لقد صح ذلك بالنسبة للطريقة التي التمس من خلالها الثوار العرب معالجة الرموز التي سأدعوها «النظام الاخلاقي الإسلامي». إن أساليب الاحتجاج وتصرفات العمل الجماعي المقرونة مع هذا التنظيم، كانت إلى حد كبير، نتاج مجموعة خاصة من البنى والصياغات المفهومية المرتبطة بالبنى الثقافية والمحددة تاريخياً. لقد قوّض التحول في المجتمع الشرق أوسطي في القرن التاسع عشر تدريجياً وعلى نحو محتوم الأساس اللازم لاستمرار الأنماط القديمة. ونشأت أنماط جديدة من الاحتجاج كانت تصوغها مقتضيات تاريخية جديدة.

العصر العلماني: من الحرب العالمية الأولى إلى حرب أكتوبر

بين عام ١٨٤٠ وعام ١٩١٤ ابتدأت القوة الديناميكية السياسية الرئيسية بالتغير نتيجة تنفيذ برامج إصلاح هامة في كل من إيران ومراكش والامبراطورية العثمانية. وحلت دول قوية مركزية محل بقايا النظام الانكشاري/المملوكي القديم. وتحركت الحكومات في المدن لتقضي على النفوذ المستقل للنخبات العسكرية القديمة المدينية الأساس ولتؤكد سيطرتها الخاصة. ونتيجة للقدرة القمعية الجديدة للدولة أصبح الاحتجاج المديني أقل شيوعاً. وفي الوقت ذاته قوّضت التغييرات الاجتماعية البعيدة الأثر البنيات المدينية القديمة وطرق الحياة

(١٠) إدوارد ثومبسون، «التنظيم المعنوي للجمهور الإنكليزي في القرن الثامن عشر»، حاضراً ومستقبلاً ٥٠ (١٩٧١)، ٧٦ - ١٣٦.

التي تنطوي عليها. فلقد كان أخر الاحتجاجات الشعبية المستندة على سياسة النظام الاخلاقي الإسلامي قد حدث قبيل الحرب العالمية الأولى (مع أن إيران ومراكش كانتا تشكلان استثناءات هامة).

لقد انبثق الجمهور المديني مجدداً كقوة سياسية رئيسية في مستهل القرن العشرين مع الثورة الدستورية الإيرانية ١٩٠٦ - ١٩١١ وثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨ والثورة المراكشية عام ١٩٠٨ أيضاً. وكان الإطار السياسي القديم قد تحطم ولا ريب نتيجة الحرب العالمية الأولى وانهزام العثمانيين ونهوض الجمهورية التركية وإلغاء الخلافة عام ١٩٢٤. وابتدأ نوع جديد من السياسات وابتدأت معه أشكال جديدة من الحركات السياسية الشعبية. ولم يعد النظام الأخلاقي الإسلامي القديم يصلح كإطار حضاري لترابط الشكاوى.

بعد عام ١٩١٩ اخضعت الممارسات السياسية المدينية على مدى جيلين إلى أشكال متعددة من القومية والحركات الاجتماعية المرتكزة على نحو علماني. وبأوائل القرن العشرين كان المرء يستطيع أن يلمح الأشكال الجديدة الناشئة من العمل الجماعي: لقد حدثت الإضرابات الأولى والمقاطعات وتظاهرات الطلاب قبيل العام ١٩١٤. كما اتضح أيضاً خلال هذه المدة تحول تدريجي في أهداف غضب الجماهير وفي الأشكال التي اتخذها. فقد تلاشت في كل مكان التصرفات القديمة للعمل الجماعي المرتكزة على تجمع الجماهير في المساجد وعلى المواكب المهيبة إلى مراكز الحكومة وعلى تقديم العرائض إلى السلطات. وكان آخر التظاهرات الهامة التي كان يقودها علماء الدين قد حدث قبيل العام ١٩١٤، وذلك في أغلب المناطق باستثناء إيران ومراكش.

إن أنماط التغيير في العمل الجماعي، وإن كانت غير مفهومة تماماً، كانت، كأحسن ما تُرى، حصيلة التحول في مدن الشرق الأوسط خلال مسيرة القرن التاسع عشر الطويل. وأن إحدى النقاط التي يمكن أن نشهد عندها ذلك بسهولة هي التغيير في بنية المدينة. ففي بداية القرن العشرين اتجه الصميم أو الجزء المركزي المديني والصناعات الحرفية التي كانت تسانده نحو الانحطاط،

وابتدأت الشبكات الاجتماعية القديمة التي كانت تسيطر على الممارسات السياسية تسير نحو الانحلال. وخسر علماء الدين الذين لعبوا دوراً قيادياً بالنسبة للجمهور المديني تأثيرهم ونفوذهم تدريجياً نتيجة السيطرات الحكومية المتزايدة والمناخ الفكري المتحول. وعلى الرغم من استمرار نفوذ علماء الدين على نحو متين بالنسبة لسكان الأحياء الشعبية حتى القرن العشرين، فإن الاتجاه الإجمالي كان واضحاً. فقد بدأت العائلات الوجيهة بالانتقال إلى الضواحي خارج أسوار المدينة القديمة كالزمالك في القاهرة والجنائن الضواحي في دمشق ومستعمرة المغرب. ونتيجة لذلك أصبح زبائنها أقل سهولة في الانضباط[١١].

لقد خلّف إضعاف الطبقة الوجيهة ثغرات لنشوء فاعلين سياسيين جدد يناصرون الشعارات السياسية الجديدة. وفي حين كان الحشد يأتي رسمياً من الشبكات الإسلامية في أحياء المدن المغشوة بالمجموعات ذات المصالح المشتركة وبالروابط الصوفية، كان التركيب الاجتماعي لجماهير ما بعد الحرب مختلفاً: تلامذة متظاهرون يسيرون تحت أعلام الكشافة وأعلام منظمات أخرى للشباب بدلاً من الأعلام التابعة لأحيائهم أو للمنظمات الصوفية. وكان العمال يشاركون في الدفاع عن مصالحهم الاقتصادية، ولكن دعماً للمطالب القومية أيضاً. وفي بعض البلدان كان النساء يتظاهرن جهاراً لمصلحة القضية القومية، وفي بادىء الأمر، وعلى نحو خجول نوعاً، دفاعاً عن حقوق المرأة. لقد خسر الأشخاص المشاكسون، القبضايات، (المعروفون باللوتس في إيران) الذين كانوا يقودون التظاهرات سابقاً والذين غالباً ما كانوا يعملون كمنفذين لمصلحة العائلات الوجيهة القديمة، خسروا نفوذهم في خضم التحول السياسي أو دبروا لأنفسهم أدواراً جديدة[١٢].

---

(١١) حول هذه التغييرات انظر مثلاً فيليب أس. خوري، «الممارسات السياسية المدينية السورية في طور الانتقال: احياء دمشق خلال الانتداب الفرنسي»، الصحيفة العالمية لدراسات الشرق الأوسط ١٦ (١٩٨٤)، ٥٠٧ ـ ٥٤٠.

(١٢) حول القبضايات، انظر في نفس المكان مايكل جونسون، «الأسياد السياسيون وجماعاتهم: الزعماء والقبضايات في أحياء بيروت المسلمة السنيّة»، طبعات إي. جيلنر وجا. واتربيري،

وفي النهاية، خضعت الشعارات أنفسها، لغة الجمهور، إلى تحول عميق. إن أحداثاً كمثل ثورة عام ١٩١٩ في مصر والثورة الكبرى في سوريا (١٩٢٥ - ١٩٢٧) والإضراب الفلسطيني العام (١٩٣٦ - ١٩٣٩) أو التظاهرات القومية في الاربعينات والخمسينات من هذا القرن، كانت أحداثاً جديدة على نحو مميّز في عدد من الأوجه. وهكذا، فقد جسدت هذه الأحداث مثلاً مناهج إيديولوجية وتنظيمية جديدة، وشملت أيضاً بلداناً بأكملها وليس مناطق، وتحالفات نخبة وقوات شعبية وليس فقط مجموعات مدينية أو ريفية. وفي حين أدى قمع هذه الأحداث إلى تقوية الحكم الاستعماري على المدى القصير، فقد اتجهت في تحركها نحو المجموعات الجديدة من القوى السياسية التي انبثقت نتيجة الوعي القومي في فترة ما بعد الحرب.

إن نشوء حركة عمالية يساعد في إبراز نقطة ارتكاز التحول في أشكال العمل المديني. لقد كانت أولى نشاطات حركات العمال المنظمة في الشرق الأوسط هي تلك التي شوهدت قبيل العام ١٩١٤، حين ابتدأت النقابات العمالية بالنشوء وبالتهييج دعماً لتحسين الأجور وأوضاع العمل. كما ابتدأت العمل دعماً للحركة القومية وأصبحت احتجاجات العمال مألوفة في كل مكان من المنطقة. واختفت أنماط العمل الجماعي الإسلامي القديمة وحل مكانها أنماط جديدة اعتمدت تصرفات الحركات العمالية الأوروبية وأدوارها: إضرابات، مقاطعات، إحتلال مصانع، وما شابه[١٣].

الأسياد وزبائنهم في مجتمع البحر المتوسط (لندن: دكورث، ١٩٧٧). ٢٠٧ - ٢٢٤. حول اللوتس انظر ويلم فلور، «دور اللوتس السياسي في إيران»، طبعات أن. آر. كيدي وأم. بونايين، التواصلية والتغيير في إيران الحديثة، دار النشر لِ S.U.N.Y.، ١٩٨١. إن دراسة دور المرأة في الحركات الاجتماعية في الشرق الأوسط هي في طور الابتداء. انظر، مثلاً، جودين تاكر، المرأة في التاريخ المصري للقرن التاسع (كامبردج: دار النشر لجامعة كامبردج، ١٩٨٦).

(١٣) هناك بيان متنام بالحركة العمالية في الشرق الأوسط. انظر من بين كتّاب آخرين حنا بطاطو، الطبقة الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق (برنستون: دار النشر لجامعة برنستون ١٩٧٨)؛ جاك كولون، الحركة النقابية في لبنان، ١٩١٩ - ١٩٤٦ (باريس: ١٩٧٠)؛ إيليس

إن تحليلاً أكثر دقة مما هو ممكن هنا يمكن أن يؤكد على أنه من السهل المبالغة في تقدير مدى التغيير وحدته حتى ولو كان هذا التغيير يبدو دراماتيكياً. لقد واصلت مفاهيم العدالة الاجتماعية الإسلامية القديمة نفخ الحياة في كل من أنواع القضايا المنتقاة من قبل النقابات الجديدة وطريقة ملاحقتها. ففي بعض الحالات على الأقل وخاصة في مصر وتونس حيث قمنا بعدة دراسات كان المؤكدون على ضرورة اتخاذ الإجراءات الفعّالة أو العنيفة يجندون من الشبكات الإسلامية القديمة خاصة من الإخوان الصوفيين وأساتذة المدارس القرآنية[١٤]. إن الارتباطات بين كل من الصراع الطبقي والصراع القومي والصراع الإسلامي في سبيل العدالة في عالم لاأخلاقي هي ارتباطات معقد ، وأن خبرة الشرق الأوسط في تكوين الطبقة العاملة تختلف في نواحٍ هامة عنها في الغرب.

في ظل الثورة الإيرانية

إنه ليس سراً في أن تكون التحريفات الاقتصادية والتضخم المفرط (الانكماش الآن) بفعل فورة الازدهار النفطية قد زادت الكبت السياسي كثيراً وان تكون البيئة العالمية المتدهورة قد قوّضت شرعية الأنظمة في كل مكان من المنطقة. لقد وصف كلود ليوزو هذه الأزمة المتشعبة الجوانب على نحو بليغ في غير مكان من هذا المؤلف. ففي حين يظهر التصاعد المفاجىء في حركات الاحتجاج المدينية واضحاً بما فيه الكفاية، فإن فهم الاضطراب الكبير في أشكال حركات الاحتجاج المديني المعاصر يواجه بعض التحديات الهامة كما يبين

غولدبرغ، السمكري، الخياط وعامل النسيج: الطبقة والممارسات السياسية في مصر (بيركلي: دار النشر لجامعة كاليفورنيا ١٩٨٦)؛ جويل باينن، «تكوين الطبقة العاملة المصرية»، تقارير M.E.R.I.P. رقم ١٣٨ (١٩٨٦)، ١٤ - ٢٣. حول المغرب، وحصولاً على وجهة نظر شاملة، انظر كلود ليوزو، المسائل المدينية في المغرب (باريس: آرماتان، ١٩٨٥).

(١٤) انظر، مثلاً، إيليس غولدبرغ، «الممارسات السياسية النقابية الإسلامية في مصر: حالتان»، وجويل باينن «الإسلام والماركسية وعمال نسيج شبرا الخيمة: الإخوان المسلمون والشيوعيون في الحركة النقابية المصرية»، طبعات كل من أدموند بيرغ وايرا لابيدوس، الإسلام، الممارسات السياسية والحركات الاجتماعية (بيركلي: دار النشر لجامعة كاليفورنيا).

ليوزو. إن ما أود أن أقدمه كخاتمة دون أن أدعي حل هذا الموضوع هو منظور لتحليل تاريخي مقارن.

قد يتساءل المرء، استناداً إلى ما سبق ذكره، عما إذا كانت الاحتجاجات المدينية للعقد الأخير تمثل ارتداداً إلى النظام الأخلاقي الإسلامي القديم! وعما إذا كان تصرف الجمهور يمثل تواصلاً مع أنماط القرن العشرين؟ وهل تتوافق الحركات الحديثة مع أي نمط خاص؟ وكيف يمكن فهمها[١٥]؟

إنني أرى استناداً إلى الوقائع المعروفة بأن الحركات تقع في ثلاث فئات رئيسية من العمل الجماعي المديني. ويمثل النوع الأول منها تواصلية مع شكل الممارسات السياسية العامة التي كانت المقياس في الشرق الأوسط الحديث منذ عام ١٩٢٠. إنه يشمل الإضرابات والاضطراب العمالي والتظاهرات التي تستعمل لغة الوعي القومي العلماني. وأود أن أحصي من بين هذه الحركات كلاً من الثورات المرافقة لدورة العنف المشؤومة المستمدة من الثورة اللبنانية غير المنتهية والإضرابات والاضطرابات العمالية التي أنتجت ثورة السودان عام ١٩٨٥. ويمكن بسهولة إيراد العديد من الأمثلة الإضافية. إنها حركات فعّالة سياسياً كما يشهد على ذلك مثل الثورة السودانية. إن هناك سبباً ما يجعلنا نفكر بأن هذا الشكل قد يمكن أن يكون في طريقه نحو التطوير. لقد بدأ العديد من حركات الاحتجاج المديني الحديث بإيقاف العمل وبوسائل كلاسيكية أخرى. عند ذاك وبعد أن أثارت هذه الحركات استجابة شعبية أوسع تطورت في اتجاه مختلف. وسأعود أدناه إلى هذا الموضوع.

لقد كان الشكل المسيطر للاحتجاج المديني في المجتمع الأوروبي الحديث المبكر الشغب من أجل الطعام. لقد كانت المجتمعات الشرق أوسطية أيضاً، كما رأينا، عرضةً لأزمات العيش والبقاء والشغب الدوري من أجل الطعام. لكن هذه الأزمات قد أخذت تتضاءل تدريجياً من على المسرح مع استهلالة

(١٥) إدموند بيرغ، III وبول لوبيك، «تفسير الحركات الاجتماعية في بلدين منتجين للنفط: نتائج متباعدة في نيجيريا وإيران»، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ.

القرن العشرين[١٦]. وهناك في الوقت الحاضر علامات تدل على إمكانية رجوعها. ويظهر على نحو متزايد نوع جديد من الاحتجاج (خاصة في أفريقيا العربية) وهو ما يمكننا تسميته الشغب من أجل الطعام وذلك عندما رفض صندوق النقد الدولي إعطاء قروض لهذه البلدان. لقد حدثت احتجاجات من هذا النوع في مصر (١٩٧٧) وتونس (كانون الثاني ١٩٨٤) ومراكش (أيلول ١٩٧٩ وأيلول ١٩٨٠ وأيار ١٩٨١ وحزيران ١٩٨٣ وكانون الثاني ١٩٨٤)[١٧]. لقد حدثت هذه الاحتجاجات جميعها في غضون وقت قصير وذلك بعد إعلان تخفيض أو إلغاء الدعم المالي الحكومي. قد يمكن أيضاً إدخال الاحتجاجات على الأوضاع المعيشية المتردية كالشغب الذي حدث في القصبة في الجزائر صيف ١٩٨٥ في عداد هذا النوع. كيف يتسنى لنا أن نفهم هذه الحركات؟ إن إحدى المقاربات المفيدة في هذا الشأن هو التطلع إلى ما فعله الجمهور. ويبدو أن هذا الجمهور قد ركز غضبه، بالرغم من بعض العشوائية الظاهرية في تصرفه، على أهداف خاصة: الحانات والفنادق العالمية والأبنية الحكومية الرسمية. وعلى الرغم من أن المناضلين المسلمين كانوا متورطين في حالات قليلة على الأقل، كما يبدو، فإن الشغب المذكور من أجل الطعام في أفريقيا العربية لا يتبع أياً من الأنماط الكلاسيكية. فقد حدث هذا الشغب بالأحرى في مناطق متفرقة بدلاً من أن يحدث في قلب المدينة القديمة، ويبدو أنه لم يكن له مركز نشاط حيزي مركزي. إن الشعارات التي كان يطلقها الجمهور، حيث عرفت، لم تستعمل

---

(١٦) للحصول على مناقشة لتحول أشكال العمل الجماعي في بريطانيا العظمى وفرنسا، أنظر تشارلز تيللي، «أصول مسرحية العمل الجماعي المعاصرة في فرنسا وبريطانيا العظمى»، القرن العشرين: مجلة التاريخ Revue d'Histoire، رقم ٤ (١٩٨٤)، ٨٩ - ١٠٨.

(١٧) انظر جوان أم. نلسون، «رد الفعل القصير المدى على حذف الدعم على الغذاء في مناطق شبه صحراوية مختارة وفي بلدان شمال أفريقيا»، التقرير النهائي لمكتب التقييمات والبحوث الطويلة الأمد، الولايات المتحدة، وزارة الخارجية ووكالة التنمية العالمية، شباط ٧، ١٩٨٥. أيضاً مولدي لاهمار، «ثورة الخبز في الريف التونسي». ذهنية (نيسان ١٩٨٥)، ٩ - ١٩، وجا. أف. كليمان، «ثورات شهر كانون ١٩٨٤ المدينية في مراكش»، في شبكات، ولايات ومدن، روايات اجتماعية وحركات مدينية في العالم العربي، نشرة عدد ٥ (تشرين الثاني ١٩٨٦)، ٣ - ٤٦، والفصول الخاصة بسيدون وليوزو في هذا المؤلف.

لغة الاحتجاج الإسلامي القديمة. ويبدو أن المحتجين كانوا يُجتذبون في الأغلب من بين التلامذة والمهاجرين الحديثين إلى المدينة ـ وهم في المقام الأول شبان عاطلون عن العمل.

وفقاً لما جاء به محمد توزي فقد كان بعض المشاغبين على الأقل وذلك في كازابلانكا قد حاول أولاً التجمع في المسجد قبل مهاجمة أهدافه المختارة(١٨). ومع ذلك، فإن المدهش في الأمر لم يكن في المقام الأول إعادة توكيد تصرفات العمل الجماعي الإسلامي القديمة بل المغايرة: فالمرء يفتش عبثاً عن تظاهرات يقودها علماء دين وعن مسيرات من المسجد إلى الحصن. إن تصرف هذه الجماهير لا يقع في الوقت ذاته ضمن أنماط الشكل السياسي العلماني القديم للعمل الجماعي. إنه ليس من الوهم كلياً الإيحاء بأن المرء يستطيع أن يستبين فيها خفي بقية من النظام الأخلاقي الإسلامي القديم: إن أهداف غضبة الجمهور تظهر وكأنها انتخبت تطلعاً إلى تحديد مكانها في شبكة علاقات النفوذ التي تدعم الأنظمة الشرق أوسطية. وتشمل هذه الأهداف وكالات الحكومة المحلية والمطاعم والفنادق الفخمة. إنها تمثل انتهاكات مرئية وواضحة لمفاهيم العدالة المتأصلة حضارياً: أشكال الاستهلاك الدولي والفساد الأخلاقي واللافعالية الجسيمة.

إن أحد مصادر التغيير البيِّنة في أشكال الاحتجاج المديني هو فورة الأزدهار النفطية في السبعينات التي كان لها أثرها حتى في الدول غير المنتجة للنفط في كل مكان من المنطقة. ففي حين أن فورة الازدهار هذه قد أثرت في المجتمع بأكمله، فإن أثرها على بنية مدن الشرق الأوسط هو ذو أهمية خاصة بالنسبة لأغراضنا. لقد أُخضعت الشبكات المدينية القديمة لتوتر قاسٍ عندما اندفعت أفواج المهاجرين الريفيين إلى المدن، وامتدت بغير نظام وفي كل الاتجاهات بلدات جديدة وواسعة واستحدثت أحياء كاملة. كما تطورت ضواحي جديدة

---

(١٨) محمد توزي، الحقل السياسي الديني والحقل المضاد في مراكش، دكتوراه دولة في العلوم السياسية (جامعة إكس ـ مرسيليا، (١٩٨٤).

بعيدة عن قلب المدينة مفرقة بذلك النخبة مع نوع استهلاكها العالمي أكثر فأكثر عن بقية الشعب. كما تعطلت الخدمات المدينية على نحو واسع تحت وطأة هذا التوتر موفرة بذلك الأسباب الداعية إلى تذمر الطبقات الشعبية[١٩].

لقد كان لفورة الازدهار النفطية نتيجة اجتماعية رئيسية أخرى: لقد زادت إلى حد هائل التفاوت في توزيع الدخل بين النخبة وبقية الشعب. فلدى إعادة توزيع الدخل التي جرت في معظم بلدان الشرق الأوسط منذ عام ١٩٧٣ وقعت الطبقات الوسطى تحت ضغوطات شديدة. وتوحي الإحصاءات الرسمية بأن العديد من أفراد هذه الطبقة قد انتهى بكل بساطة إلى الخروج منها خروجاً تاماً. وفي حين كانت البقية تحاول التمسك بأهدابها كان الأغنياء يتحركون قدماً نحو السعة والرخاء. والأكثر أهمية هو أن الاختلافات الحادة في مستوى المعيشة قد عمقت التوتر الاجتماعي: ويبدو بأن هناك إجماعاً على أن هذه الأوضاع قد ازدادت سوءاً بالنسبة للجمهور المديني الفقير والمتنامي، وكذلك بالنسبة للشبان الذين هم دون الخامسة والعشرين سناً.

وأخيراً، هناك فئة ثالثة من الحركات ـ تلك التي ترجع في أصلها بوضوح إلى النضالية السياسية الإسلامية. إن هذه الفئة، على الرغم من كونها بعيدة عن أن تكون من النوع المهيمن، كانت قليلة العدد نسبياً مع أن إغراءها قد يكون متنامياً. إن الحركات المتفرقة للمناضلين المصريين المسلمين في السبعينات الأخيرة وثورة حلب ١٩٨٠ وحماه ١٩٨١ وثورة الجامع الأعظم في المملكة العربية السعودية ١٩٨٠ تشكل جميعها أمثلة على ذلك. وتوحي جدولة هذه الحركات بوجود فوارق هامة فيما بينها كما توحي أيضاً بوجود تشابهات.

إن هذه المراجعة لأنماط الاحتجاج المديني في الشرق الأوسط تساعدنا على تصنيف أحد الأحداث السياسية الرئيسية وتحديدها: الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩. إن الثورة الإيرانية، شأن كل الثورات الأخرى، هي حدث

(١٩) حول تأثير فورة الإزدهار النفطية على الشبكات المدينية المسلحة، انظر بيرغ ولوبيك، المصدر نفسه.

سياسي معقد تمتد جذوره عميقة في التاريخ الإيراني. لقد نتجت هذه الثورة عن التقاء العديد من القوى السياسية والحركات الاجتماعية التي يمكن معالجة كل مكوّن منها على نحو ملائم بحكم حقه كموضوع، إذا تفحصنا من ناحية ثانية تصرف الجمهور الإيراني نحصل على مشهد لبنيات حضارية عميقة ذات تحول زلزالي جعل من جيشان الثورة أمراً ممكناً. لقد كان ما فعله الجمهور خلال التظاهرات الرئيسية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ مثبتاً بعمق في تقاليد الاستشهاد لدى الشيعة الإيرانية، كما كان في الوقت ذاته جديداً على نحو متميز. إن ممارسة مسيرات الحداد ذات الأربعين يوماً وبصمات الأيدي الدامية على الجدران ولبس الأكفان من قبل المتظاهرين لدلالة على إرادة هؤلاء في تضحية حياتهم في سبيل القضية ـ تمثل هذه الممارسات جميعها انقطاعاً عن لغة الاحتجاج المدني الرمزية، وعلى الرغم من أن لهذا التصرف وهذه الايماءات رنيناً رمزياً قوياً فهي لا تظهر وكأنها قد نسقت وفقاً لأي شيء كهذا المقياس ولا من ضمن وضع سياسي واضح جداً. وعلى الرغم من تواجد سابقة ما لاستعمال أشكال كمثل موكب حداد الأربعين يوماً بطريقة سياسية، فإن هذه السابقة لم تكن قد نشرت مطلقاً في السابق على نطاق وطني في سياق سنة ما. إن الصفة المسرحية لهذه التظاهرات لم يكن يقصد بها تحريك المشتركين فيها فقط. لقد أصبحت أحداثاً ذات وسائل واسعة للتعبير العلني. ولم تكن النظارة المستهدفة هي المتفرج الإيراني فحسب، بل الجمهور العالمي بأكمله.

إن دراسة رموز وأشكال العمل المتغيرة للجمهور الإيراني قد تساعد في إلقاء الضوء على القدرة السحرية الفائقة لتطور التقاليد. إن مقارنة هذه الثورة بالثورة الدستورية الإيرانية عام ١٩٠٦ هو أمر جدير بالانتباه. كان أحد الأهداف الرئيسية لتصرف الجمهور عام ١٩٠٦ هو إيجاد ملاذ لدى البعثة البريطانية في طهران من قبل مناوئي النظام (لقد توجب أخيراً على جمهور يبلغ عدد أفراده حتى ١٥٠٠ شخصاً أن يفعل ذلك). لقد كان هذا التكتيك الذي لعب دوراً هاماً في إظهار أحداث الثورة الدستورية عام ١٩٠٦ للعيان، قد كان في الواقع استعمالاً مدنياً للتكتيك الأقدم في التماس ملجأ في المقامات الدينية.

والحقيقة هي أن أحداث عام ١٩٠٦ قد بدأت بطلب التجار وعلماء الدين في طهران ملجأ في مدينة قم في حزيران من العام ذاته. إن اجتياح مكان البعثة البريطانية، وان كان بعيداً عن أن يكون تعبيراً عن التقليدية المزعومة للجمهور الإيراني، يفيد في تذكيرنا بعملية صهر المعاني السياسية العلمانية الجديدة في الأشكال القديمة[٢٠]. وإذا كانت البعثة البريطانية قد لعبت دوراً رئيسياً، وإن كان غامضاً، في رمزية الاحتجاج في أحداث عام ١٩٠٦، فإن السفارة الأميركية قد لعبت دوراً هاماً في استقطاب القوى السياسية الإيرانية خلال ثورة ١٩٧٨ - ١٩٧٩. لكن البيئة كانت إذ ذاك قد تغيرت كلياً بما في ذلك محاولة المتظاهرين عام ١٩٧٩ قهر الشيطان الأعظم بدلاً من ان يستحضروا في أذهانهم طلب منح دستور. إن الأمر الأكثر لفتاً للنظر هو في الواقع اللاتماسك الشديد بين أنماط الاحتجاج والتعبير الرمزي للجمهور الإيراني ١٩٠٦ - ١٩١١ و١٩٧٨ - ١٩٧٩ بدلاً من التواصل بينها. إن إحدى ميزات الحضارة الأكثر إذهالاً هي قدرتها على خلق الأشكال الرمزية والإيماءات والصور التي يمكن تحقيقها على نحو مفاجىء. إن ذلك ليشكل سبباً آخر لضرورة اتخاذ الحذر في تحديد الارتفاع المفاجىء لحركات الاحتجاج المديني في الشرق الأوسط في الارتداد إلى التقليدية.

إنه لمن الواضح أننا نمر في مرحلة انتقالية. ولكن انتقال إلى ماذا؟ انني إذ أضع دراسة الاحتجاج المديني في الشرق الأوسط في إطار بحث أشكاله المتغيرة عبر القرنين الماضيين أود أن أبرهن بأن بالإمكان البدء برؤية أنماط ما لهذا الاحتجاج، في حين أن ثمة وجهة نظر أخرى أقل تجذراً في التاريخ تلمس فيه العشوائية فقط. وتوحي البيّنات المتوافرة بنشوء أشكال جديدة من الحركات الاجتماعية المدينية التي توحد الوسائل والشعارات والوعي القومي ورموز

(٢٠) حول المقارنة فيما بين الثورتين الإيرانيتين، أن. آر. كيدي، «ثورتا القرن العشرين في إيران»، طبعات بيرغ ولابيدوس، المصدر ذاته. أنظر أيضاً ابراهاميان، المصدر ذاته والفصل الخاص بجوهانا دي غروت في هذا المؤلف.

احتجاج العمال مع احتجاج أكثر تأصلاً شعبياً في التعبير، احتجاج يعتمد التعبير الرمزي (وليس الأشكال) للنظام الأخلاقي الإسلامي. إن تحول الاحتجاجات المراكشية الحربائي المتقلب من نزاعات عمالية تقليدية إلى نقد للنظام أوسع ارتكازاً. نقد يستعمل لغة الاحتجاج الإسلامي الرمزية، يشكل دلالة توضيحية لهذه النزعة. لقد حدث الأمر ذاته في السودان حيث كانت الإضرابات من قبل المستخدمين الحكوميين والمهنيين تُغذى بتيار واسع من الاحتجاج الشعبي الذي لعب فيه العمال والتلامذة والفقراء المدينيون دوراً أساسياً، وحيث وفر الانتقاد الإسلامي للنظام القاسم المشترك الذي سد الثغرات القائمة بين المجموعات. لقد جسد الاحتجاج في الحالتين بعداً مضاداً للإمبريالية لكنه جسّد هذا البعد في هجوم مرتكز إسلامياً على النخبة التي تفيد من الترتيبات السياسية والاقتصادية الجديدة. وعلى الرغم من ضرورة أخذ الحذر في عزو الكثير جداً إلى هذه التطورات فإننا نراها موحية.

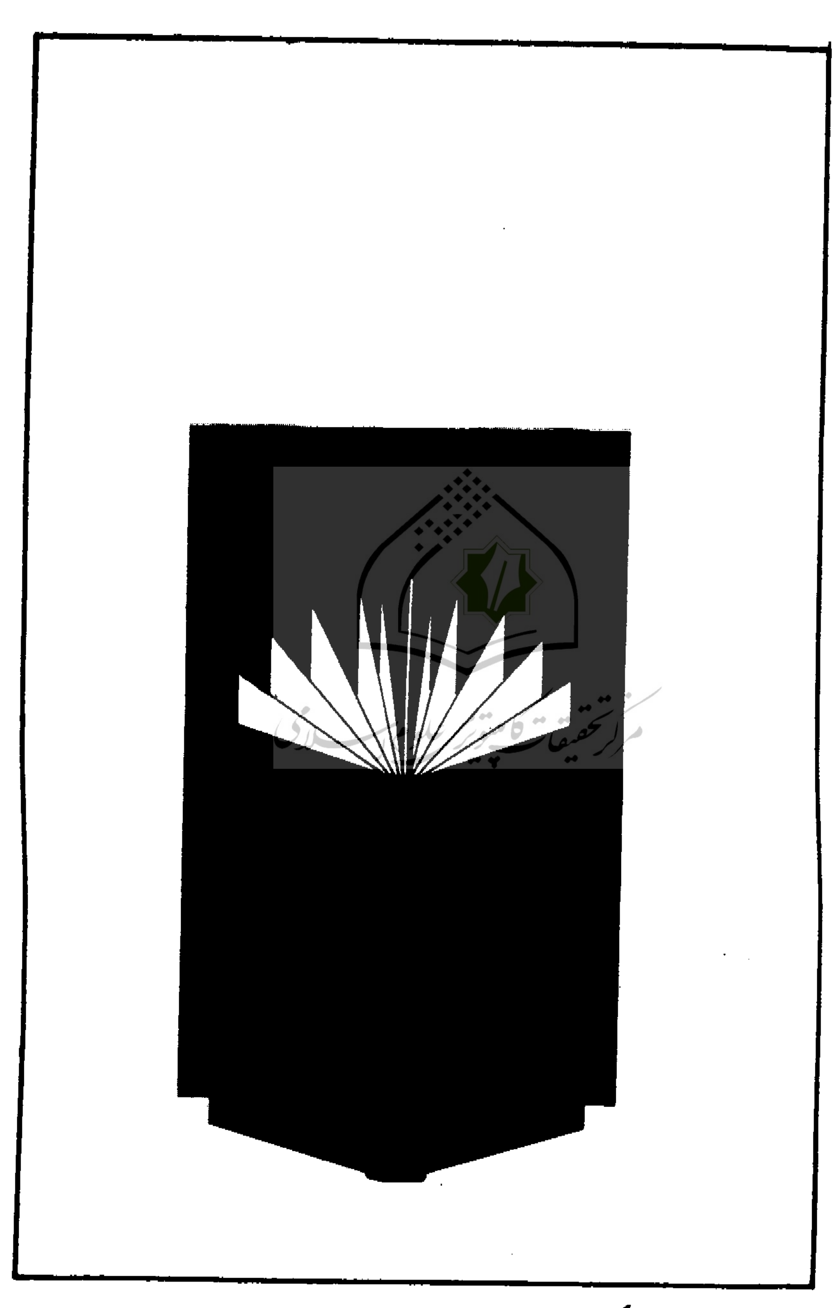
وأخيراً، نرى بأن ثمة تغييرات هامة قد حدثت في كل من إيديولوجية العمل الجماعي المديني في الشرق الأوسط وتنظيمه وأنماطه خلال القرنين الأخيرين. لقد ارتبطت أنماط الاحتجاج المتغيرة بالتحول في المجتمع العربي ذاته: دمج الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي، التحول في البنيات الزراعية في الامبراطورية العثمانية وبداية السيطرة الأوروبية. لقد حرك التضارب في المصالح التي أفرزتها هذه التغييرات حركات الاحتجاج والمقاومة البعيدة الأثر التي لم تكمل سبيلها حتى الآن.

وأخيراً، يبدو من المقبول ظاهراً الإيحاء، على الأقل بلغة التصرف التاريخي المألوف للجمهور، بأن الشرق الأوسط يقف على عتبة عصر جديد. إن هذا التحول، إذا عُزز، سيكون ذا أهمية عظيمة لشعوب المنطقة. إنه سوف يدل على أن الثغرة المتسعة بين الحكام والمحكومين هي في طريقها ليس فقط نحو بلورة لغة احتجاج جديدة بل وأيضاً نحو بلورة أشكال جديدة من عمليات إعطاء الأمور صفة شرعية. إن المرء ليتردد في التفاؤل بالنسبة للحصيلة النهائية لهذه

العمليات وذلك مع افتراض وجود القدرات القمعية الواسعة لحكومات الشرق الأوسط والتصميم الغربي على صد القوى التي يُلاحظ انها تهدد استقرار زبائنه في المنطقة. وبرغم ذلك، فإن هناك عنصراً جديداً يبدو وكأنه قد أُدخل إلى الممارسات السياسية للمنطقة.







مراجعات کتب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صنعاء في مرآة الغرب

مراجعة حسين عبدالله العمري

«.. حتى أولئك الذين ما زالوا منا يحنون إلى ذكريات أوقات السبوت القائظة في رحاب جامع «البكيرية» في صنعاء، والتمشي في الغبار عند الأصيل الى أعناب «الروضة»، لا يكادون يدركون سرعة الخطو التي يبدد بها عالم اليوم نمط الحياة الرتيبة والسهلة في هذه الجنة الجبلية من شبه جزيرة العرب..»

(من مقدمة اليمن والغرب)

١ - صنعاء في لندن

في أوائل شهر ابريل (نيسان) سنة ١٩٧٦ م كان لي ولصديقنا وأستاذنا القاضي إسماعيل بن علي الأكوع شرف تمثيل اليمن في «مهرجان العالم الاسلامي» الذي عقد في لندن وحضره ممثلون وعلماء من مختلف أرجاء العالمين العربي والإسلامي بالاضافة إلى المهتمين والمختصين من أوروبة وأميركا. وقد افتتحته رسمياً جلالة الملكة اليزابث بخطاب ملكي رصين تحدثت فيه عن الدور الحضاري والانساني العظيم الذي لعبه الإسلام في تاريخ البشرية، وأثر ذلك في تطورها في مختلف المجالات في وقت كانت فيه اوروبا لم تزل سادرة في عصور الظلام والاقتتال - وقبل عصر نهضتها - (ومن ثم استلامنا منها تلك المهمة التي طال حرصنا ونوم شعوبنا عليها - ربما حتى اليوم). وباستثناء كلمة شيخ الأزهر -

المرحوم الدكتور عبد الحليم محمود التي ألقاها بالمناسبة في احدى قاعات المتحف البريطاني العريق، فقد ترك المجال (بدون خطابات وهتافات. .) للمؤتمرين والزوار والجمهور المشاهدين والمهتمين من بريطانيين وغيرهم ممن تقاطروا إلى لندن خصيصاً لمعرفة أوجه الحضارة الإسلامية، وابداعاتها كما تمثلت فيما عرض من آثار وآلات ومؤلفات (مخطوطة)، وفنون، وأنشطة متعددة، جهزت لها معارض خاصة في قاعات «المتحف البريطاني» و«متحف البشرية» بلندن.

ولقد كان لمدينة «صنعاء» مكان خاص، بل أكاد أقول فريد، لأنها كانت مع مدينة «فاس» المغربية الوجه التاريخي والمميز للمدينة العربية الاسلامية التي اختيرت في هذه المناسبة، وإذا كانت «فاس» لم تجد الاهتمام اللائق بعراقتها[1] فالسبب في ذلك يرجع إلى أن الجناح الذي خصص لها لم يزد على أن علقت على حيطانه بعض الصور والمناظر للمدينة فحسب، في حين ان «مدينة صنعاء» أُعدت لها في «متحف البشرية» صورة ناطقة بالحياة وزاخرة بالحيوية والحركة فأصوات الباعة وضجيج الأسواق يختلط بضربات مطارق الحدادين في سوقهم، وروائح العطور تعبق مختلطة بتوابل وبخور «المعطارة» في «سوق العطارين» وفي حجرة «المفرج» ـ بفراشه اليمني وعقود نوافذه الملونة البديعة ـ كان نغم العود يساير صوت المغني الصنعاني وهو يردد ذلك اللحن الشجي الأصيل لكلمات شاعر صنعاء الرقيق القاضي عبد الرحمن الآنسي (١١٦٨ ـ ١٢٥٠ هـ/ ١٧٥٥ ـ ١٨٣٤ م):

عن ساكني صنعاء حديثك هات وأفواج النسيم

(١) مدينة فاس في المملكة المغربية تشبه صنعاء من وجوه كثيرة. وكانت عاصمة البلاد لعدة قرون. أسسها على الضفة اليمنى من وادي فاس ادريس بن عبدالله (سنة ١٧٨٩هـ /١٣٨٧م) وعلى الضفة اليسرى منه شيد ابنه ادريس بن ادريس المدينة القائمة عليه يساراً. ولها تاريخ علمي وأدبي زاخر ولا زالت العاصمة الدينية والعلمية للمغرب ومن أشهر مؤسساتها جامعة القرويين التي لعبت دوراً في الفكر العربي والاسلامي وإلى فاس ينسب كثير من العلماء والساسة المشهورين.

وخـفـف المـسـعـى وقـف، كي يـفـهـم القـلـب الكـلـيـم
هــل عــهــدنــا يــرعــى ومــا يــرعى العهــود إلا الكــريــم

٢ ـ البداوة والحضر Nomad And City

كان جانب «البداوة والحضر» من المظاهـر التي قصد بهـا في ذلك المهـرجان إبراز أحد وجوه الحياة العـربية الاسـلامية، فـاختيرت البـادية الأردنيـة بمضارب خيامها وبيوت شعرها مشوبة بثغاء الغنم وايقاعات مدقات القهوة على أصوات التهليـل والترحيب بـالضيف. . . لتمثيل هـذا الجانب، كـما اختـيرت «صنعـاء» و«فاس» لتمثيل الجانب «الحضري» للحاضرة أو «المديـنـة الاسـلاميـة» ، واذا لم يكن لفاس أي نصيب يذكـر ـ كما أسلفنـا ـ فلقد كـان «جناح مـدينة صنعـاء» ـ الذي سبقه اعلانات وملصقات في أماكن كثيرة شاهـدناهـا ـ من أنجح مـا يعد لتلك التظاهرة الثقافية، وذلـك للجهود الـدؤوبة التي بـذلها الفـريق الذي أعـد ذلـك الجناح، واستمـر في اعداده نحـواً من عامـين، زار خـلالهـا اليمن بعض مهندسيه وأصحـاب فكرتـه وعلى رأسهم المستشرق الكبـير البروفسـور روبرت سرجنت Prof. R. B. Serjeant والدكتور لوكوك R. Lewcock بـالاضافـة إلى خبرة الباحثين النشطين مارثا ماندي (الدكتورة الآن) وروبـرت ولسن (الدكتـور كذلك) وكـلاهما بـاحث في الشؤون اليمنية بجـامعة كمـبردج وكانـا آن ذاك في اليمن، وآخـرين من بينهم شيله ويـر Shelgh Weir والـدكتـور بـول كـوستـا P. Costa الـذي كان لبضـع سنوات مستشـاراً لمصلحة الآثـار بصنعاء ويعمـل حـالياً بعـمان. لقد تم لهؤلاء دراسـة أوجه حيـاة النـاس وطـرق حيـاتهم وسبـل معيشتهم، ونظام بيوتهم وأسواقهم، وشكل أزيائهم، بل وأكـثر من ذلك فلقـد دخلوا الحـمامـات العـامـة ومطابـخ البيـوت «الـدّيَم» وحضروا مجالس القـات والأعراس وسجلوا الزفـة الصنعانيـة والأنغام الشعبيـة، والتقطوا مئـات الصور والمنـاظر، ونقلوا معهم مـا تيسر لهم (أو قل مـا سمح لهم) من أثـاث ومـلابس وأدوات، بل ونوافذ وأبواب خشبية قديمة، وشكلوا من كل ذلك أو من بعضه ـ

على الأصح ـ ما أعيد بناؤه وتركيبه في لندن، فكان منه تلك الصورة الجميلة والمصغرة لمدينة صنعاء لدرجة أن صديقنا القاضي اسماعيل الأكوع تمنى يومها ـ بصفته مسؤولاً عن مؤسسة الآثار ـ لو أن بالامكان نقل ذلك المعرض إلى متحفنا المتواضع بصنعاء، أو اقامة مثله، مع أن ذلك لم يتم وهو ممكن جداً، فلن يكلف كثيراً، وقد يغطي بعض قبح وصورة صنعاء بوضعها المشوه والمحزن نتيجة الاهمال البالغ حتى اليوم، ولكن لعله من الصحيح ما قيل (بأن ليس في الامكان أبدع مما كان!)

لقد زار معرض مدينة صنعاء آلاف كثيرة من الناس وكلما انتهت مدته جددت لفترة تالية حتى جاوزت العامين نتيجة الاقبال عليه، وانتهى أمره عام ١٩٧٨ م.

٣ ـ أول كتاب حديث جامع عن صنعاء
Sana an Arabian Islamic City

انتهى معرض صنعاء، وربما نسيه كثيرون، وبقي البروفسور سرجنت والدكتور لوكوك يتابعان جهودهما السابقة يعملان على انجاز أهم كتاب صدر عن صنعاء باللغة الانجليزية مع مطلع الربيع وسيكون فيما نظن أول كتاب في بابه عن تاريخ اليمن وثقافته بأي لغة كانت بما في ذلك العربية، وهو حصيلة وجهود علم الأستاذ سرجنت لسنوات طويلة. وليس الإعداد للمعرض وما جمع له إلا الحلقة الأخيرة في سبيل اخراج هذا الكتاب الذي يصدر عن أمانة «مهرجان العالم الاسلامي». والكتاب كبير الحجم فصفحاته تزيد عن سبعمائة وخمسين صفحة من بينها (١٨٠) خارطة، ورسم توضيحي بالاضافة إلى أكثر من مائة صورة ملونة، وذلك بلغة «الكمبيوتر» نصف مليون كلمة حسبها الناشر وأبلغها للأستاذ سرجنت الذي أنجز العمل في الفهارس المتعددة للكتاب.

إن أهمية الكتاب وفائدته زادتنا بإضافة جهود أخرى إلى عمل الأستاذ سرجنت وتحريره للكتاب مع زميله، بل وكتابة معظم فصوله البالغة ستة

وعشرين فصلاً. فقد ساهم في كتابة بعض تلك الفصول أساتذة ومستشرقون معروفون من بينهم على سبيل المثال ـ «البروفسور بيستون A. F. L. Beeston (أكسفورد) الذي كتب الفصل الخاص بصنعاء قبل الاسلام، والبروفسور «فالتر دوستال Walter Dostal» (جامعة فيينا) الذي تحدث عن منظمات صنعاء وهيئاتها الاجتماعية، والدكتور «ركس سميث G. R. Smith» (جامعة دُرم) الذي بسط تاريخ صنعاء الاسلامي الأول مروراً بدويلات وحكام وأمراء العصر الوسيط حتى نهاية الدولة الطاهرية (٩٢٢ ـ ١٥١٥ م) أي من أول سنة للهجرة حتى سنة ٩٢٣ منها، وقد تلا ذلك مجيء الأتراك العثمانيين للمرة الأولى إلى اليمن، فكتب عن ذلك وأكمل تاريخ الفترة حتى عام ١٩٦٢ البروفسور سرجنت في فصل ثان أنهاه بالحركة الوطنية والمعارضة لحكم الإمام أحمد حتى قيام الثورة.

٤ ـ أول أوروبي يصل إلى صنعاء

أما الدكتور «بدول R. Bidwell» (جامعة كمبردج) ـ الذي سيصدر له قريباً كتاب جديد بعنوان «يمنان» ـ فلقد كتب فصلاً شيقاً وطريفاً استعرض فيه كتابات الأوروبيين عن صنعاء منذ عام ٩١٥ هـ / ١٥١٠ م وحتى عام ١٩٦٢، وذلك حين نشر في روما أول الزوار الغربيين لصنعاء لودفيكو دي فاريتما Ludovico de Varthema انطباعاته وأخباره عن «المدينة الجميلة ذات الأسوار المرتفعة والبساتين الفيحاء» ومن أخباره عن بيوتها بأنها كانت خمسة آلاف بيت، لكن ذلك النبيل الروماني (نسبة الى روما) وقع في أوهام وذكر خرافات يرى الدكتور بدول بأنه كان فيها إما ضحية أو مروجاً لحكايا وأساطير بعض رحالة ذلك الزمان. ولقد مر نحو ٢٥٣ عاماً تردد خلالها على صنعاء حفنة من الأوروبيين في ظروف مختلفة، حتى كان عام ١٧٦٣ حين وصل صنعاء أهم أولئك الرحالة وأول رائد حقيقي، العالم الدانمركي كارستن نيبور C. Neibuhr (١٧٣٣ ـ ١٨١٥ م) الذي دخل صنعاء في السادس عشر من يوليو ١٧٦٣ م (لعله الخامس من محرم ١١٧٧ هـ) حيث أمضى عشرة أيام نزل فيها ضيفاً على الإمام المهدي عباس (١١٣٠ ـ ١١٨٩ هـ/١٧١٨ ـ ١٧٧٥ م)،

الذي استقبله بعد بضعة أيام في داره في «بستـان المتوكـل» حيث كان «يجلس في صدر قاعة كبيرة يحف به أبناؤه وكبار رجال دولته، ويتوسطها نافورة (شَـذْرَوان) يتـدفق منها المـاء عاليـاً . . وما أن انحنى (نيبـور) ليقبل يـد الإمـام حتى ضجت القاعة بصوت واحد، وكذلك خارج القصر، «الله يحفظ الإمام!»».

وقد نقل نيبور إلى أوروبة أول معلومات جغرافية وعلمية هامة عن العـربية السعيـدة ومصر في تلك الحقبة السـابقة لحملة نـابليون بـونابـرت عـلى مصر في خريف ١٨٩٨[٢]. وينتهي هذا الفصل عن الأوروبيين بما كتبته صـديقة الشعب اليمني ذائعـة الصيت الـطبيبـة الفـرنسيـة «كلودي فيـان Claude Fayein» عن اليمن ونشرتـه في باريس سنـة ١٩٥٥ م وقام بتعـريبـه الأستـاذ محسن بن أحمـد العيني ونشر بعنوان «كنت طبيبة في اليمن» وذلك قبيل قيـام ثورة ١٩٦٢ بـوقت يسير، وجاءت نهاية الفصل بمقطع مضحك لخص فيـه الدكتـور بدول مـا أطلق عليه «التجربة المحزنة لإقامة الجنرال فون هورن Von Horn» قـائد فـرقة الأمم المتحدة للسلام، في «دار البشائر» القصر التعيس لـلإمام السـابق محمد البـدر، وكان الجنرال ممن عانى الاقامة فيه[٣].

٥ ـ فن صنعاء المعماري

إن فصول الكتاب الكثيرة والتي لا تقل فـائدة وأهميـة أي منها عن غـيره لا تسمـح في مثل هـذه العجالـة للحديث الـوافي أو حتى مجـرد الاستعـراض لهـا ـ خاصة لو أردنا مناقشة بعض مـا يهمنا منهـا أو التعليق عليه، لكن الاشـارة على الأقل لفحوى بعض تلك الفصول، قد يعـطي القارىء الكـريم فكرة عـامة عن

---

(٢) قام في مصر د. مصطفى ماهر بترجمة الجزء الأول من رحلة نيبور بعنوان «رحلة إلى مصر» بينما كان العنوان «رحلة إلى بـلاد العرب» أو إلى العـربية السعيـدة أو نحوهـا فغايـة الرحلة كـانت اليمن عبوراً بمصر.

(٣) نشر الجنرال هورن مذكراته في لندن عام ١٩٦٦ بعنوان:
Soldiering for Peace. London.1966
وأذكر أنه ترجم إلى العربية قبل سنوات بعنوان «جندي في خدمة السلام»

الكتاب، وهو ما نهدف إليه الآن على أمل فرصة أو فرص قادمة لمثل ما نرجوه.

وفي العودة إلى الموضوع نجد دراسة تاريخية للفن المعماري لمباني صنعاء الشامخة ومساجدها الكثيرة القديمة التي يرجع تاريخ بعضها إلى السنوات الأولى للهجرة، إن الفصل الخاص بهذه الدراسة الموضحة بالرسوم والخرائط والمقاسات قد خرج بها الدكتوران العالمان «سميث ولوكوك» عن إطار الكتابة التقليدية التي يرددها بعضنا اعتماداً على ما ذكره الرازي في «كتاب تاريخ مدينة صنعاء»، أو كتاب «مساجد صنعاء للمرحوم القاضي محمد الحجري» وإن كان هذا القول لا يعني أن هذين المصدرين الهامين أهملهما العالمان المذكوران، بل إنهما من مصادر الكتاب في كثير من فصوله، ولكن الجديد هو الطريقة العلمية في تناول هذا الموضوع ووضع المقارنات التاريخية والفنية للبناء والفن المعماري العربي الاسلامي عموماً وما هي المميزات أو الخصائص المحلية، وما مدى التأثير الخارجي، إلى آخر هذا النوع من التساؤلات والاجابة عليه.

إن الاهتمام بتراث المدن العريقة كصنعاء والمطالبة بحمايته وصيانته والابتعاد عن تشويهه سواء بالهدم أو التبديل بالجديد أو الاهمال، أمر لا يزال غير واضح الغاية أو الهدف، ليس عند العامة من الناس فحسب، بل في أذهان كثيرين ممن يحدوهم الطموح بسرعة تجاوز الواقع للحاق بالغرب والتخلص من تركة الماضي التي ليست كلها في الواقع شروراً، وفي هذا الصدد ننقل عن البروفسور دوستال ملاحظته لهذه الظاهرة وتحليلها في معرض حديثه عن «الهندسة التقليدية في جنوبي شبه الجزيرة العربية»[٤]:

«ويرافق هذا التشابك الاقتصادي تحولات تترتب عليها تغيرات في الحضارة التقليدية، تغيرات تخترق اليوم أعماق حياة سكان هذه البلدان. وتتلخص المشكلة الأساسية لهذا التحول الحضاري العنيف في تلاشي الذاتية الخلاقة للحضارات التقليدية، وذلك لصالح تقبل بعيد عن النقد لنتاج الحضارة الغربية، وإنه لمن السذاجة بطبيعة الحال أن نعتقد بأن مثل هذا الأخذ والنقل

---

(٤) (فكر وفن) برن، سويسرا ص: ٥٩ ـ ٦٢

أمـر غير مقبـول، ولكن يبدو لي بـأن هناك مـا يبرر القـول بأن عمليـات الأخذ والنقل عن الحضارة الغربية يجب أن تتم بـوعي ونقد بمعنى تكييف المنقـول مع الشخصية الحضارية الذاتية وهذا ما لا يمكن تحقيقه بـالتأكيـد عند إنشـاء معمل للطاقة النووية، ولكنه قابل للتحقيق في حقل الهندسة المعمارية على سبيل المثال. فما هو التعليل المنطقي للأخذ بالرتابة الجامدة الكئيبة للهندسة المعماريـة الغربيـة عنـد بناء البيـوت الحديثـة وإهمال الـثروة التعبيريـة في الأشكال والـزخارف التي تزخر بها الهندسة التقليدية؟ والجواب الوحيد على هذا السؤال هو أن الانجازات الحضارية للمجتمع الأصلي تسقط نهائياً في طيات النسيان، إما نتيجة للجهل أو ربما بسبب الانسياق الأعمى وراء كل ما هو غربي. .».

إننا في اليمن بل وفي الوطن العربي كله مطالبون بـالتصدي لسقـوط ما هـو مشرق ونافع من تراث، وثقافة، وفنون تكمن فيها هويتنـا وملامحنـا، ذلك أن سقـوط مدينـة أو أرض في يد العـدو ـ وهو لـلأسف قـائم اليـوم ـ أمـر يحتمـل ويـرجى استعادتـه ولو بعـد حين، أمـا المسخ أو الـذوبـان في ذوات الغـرب أو الشرق فكـرياً أو مـادياً ـ وهمـا متـلازمـان ـ فهـو بعينـه السقـوط المميت وبعـد النسيان.

٦ ـ قانون صنعاء The Statute of Sanaa

قام القاضي حسين بن أحمد السياغي، العالم، والفقيه المعروف سنة ١٩٦٤ بنشر «قانون صنعاء» معتمداً على نسختين عنـه أقدمهـا مؤرخة سنـة ١١٦١ هـ /١٧٤٨ م، وقد وجد هـذا القانـون نصيبه من البحث والشرح في الكتـاب بل وتم ترجمة نصه العربي إلى الانجليزية، وغني عن البيان هنا أن القانون لا علاقة لـه بالشريعـة أو أحكام القضـاء، بل المقصـود به مجمـوعة الأنـظمة والتعـاريف والأسعار ونحو ذلك مما قصد به تنظيم الحياة التجارية والتمـوينية والضرائبيـة في صنعاء، وهو قـانون بـديع محكم متنـاسب مع ظـروف زمانـه، وقد كتب بلغـة سهلة، صعبة معاً تجلت صعوبتها في معاناة البروفسور سرجنت ـ والحق معه ـ في ترجمة المصطلحات والكلمات التي كتبت باللهجة الصنعانية الدارجة وتطرقت إلى

أدق التفاصيل وغرائب المسميات التي قد لا نجد لبعضها ما يقابله في الفصيح وهو ما عمد إليه المشرع بغرض فهم عامة الناس للقانون، أما الناشر القاضي حسين السياغي فقد شرح ما استطاع وضرب صفحاً عن البعض القليل - بالمقارنة - وذلك إما اعتقاداً منه بأنه قد بذل الجهد - وقد فعل - أو حسن ظنه بالقارىء، ولعله لم يكن يدر بخلده بأن عمله سيترجم إلى لغة أجنبية أو أن جيلاً جديداً قد ولد ولم يعد يعرف إلا القليل عن تلك المسميات والمعاني(٥).

وكيفما كان الأمر، فقانون صنعاء هذا يرجع أصله إلى الإمام المتوكل اسماعيل ابن القاسم (١٠٥٤ - ١٠٨٧ هـ/ ١٦٤٤ - ١٦٧٦ م) الذي كان أول إمام يحكم اليمن كاملاً بعد استقلاله عن حكم الأتراك، فتم له توحيده من حضرموت وعدن جنوباً ومن حدود عمان إلى حدود الحجاز شمالاً.

وقد جرت على القانون تعديلات - أو زيادات كما سماها القاضي السياغي - تمت بأمر الإمام المهدي عبد الله بن المتوكل أحمد (١٢٣١ - ١٢٥١ هـ/ ١٨١٥ - ١٨٣٥ م). وليس من شك بأن هناك قواعد وأنظمة أو (قوانين) كانت تنظم الحياة التجارية والمدنية العامة قبل هذا القانون - وقبل مجيء الأتراك - . وغير قانون صنعاء كانت هنالك قوانين أخرى مشابهة نذكر منها «القانون التجاري» أو «قانون البيع والشراء» الذي صدر أيام المتوكل اسماعيل أيضاً وذلك سنة ١٠٦٦ هـ/ ١٦٥٥ ليحد به من جشع التجار «البانِيَان» الذين غالوا في ثمن أسعار المواد التموينية في صنعاء، ولم يكن ينافس «البانيان» في صنعاء إلا اليهود وعنهما سنتحدث في الفقرتين التاليتين.

---

(٥) من المؤسف بل والمحزن الطريقة التي نشر بها «كتاب حوليات يمانية» دمشق ١٩٨٠، لمؤرخ صنعاني كتبه باللهجة الدارجة، ذلك أنه لم يتيسر للأستاذ عبدالله الحبشي منح الكتاب ما يستحقه من شرح وإيضاح وتحقيق وفهارس، خاصة عدم معرفته بلهجة أهل صنعاء التي كتب بها الكتاب.

٧ ـ البانيان والشاعر الهندي

عن طريق «عدن» و«المخاء» و«الحديدة» كان الهنود «البانيان» يأتون إلى صنعاء وغيرها من المدن اليمنية للتجارة والرزق. وقد استوطن كثير منهم في بعض مدن الخليج والجزيرة العربية منذ زمن بعيد يرجع تاريخه في الفصل الخاص بهم في الكتاب إلى ما قبل الاسلام منذ كانت العلاقات التجارية نشطة بين اليمن والهند. وعندما كانوا يستقرون في بعض المدن كان لهم ـ كما لغيرهم ـ أحياء خاصة بهم. ومن أقدم ما نعرفه حيهم المشهور في عدن «حافة البانيان» التي أسسوها سنة ٧٨٦ هـ/ ١٣٨٤ م، ويبدو أن عددهم قل في عدن بحيث أن الانجليز في استيلائهم على المدينة لم يجدوا فيها إلا ٣٥ شخصاً من البانيان في حين كان عدد اليهود فيها ٢٧٦[٦] لكن هذا العدد تزايد على كل حال في ظل الوجود البريطاني بشكل كبير بما في ذلك سكان المدينة من اليمنيين الذين كان عددهم قليلاً أيضاً.

وفي «صنعاء» كان يوجد عدد كبير منهم يتعاطون التجارة وشؤون الصرافة والمال، وكان بعضهم يقدم تسهيلات تجارية أفضل من اليمنيين أو اليهود، وبحكم علاقاتهم بالهند ـ وطنهم الأم ـ ومراكزهم التجارية في المدن البحرية فقد كانوا يسيطرون على أنواع معينة من الأقمشة والتوابل والعطور وبعض المواد التموينية، وقد شكا اليمنيون احتكارهم وخطر تزايدهم فدفع ذلك الإمام المتوكل اسماعيل إلى اصدار «قانون البيع والشراء» سنة ١٠٦٦ هـ/ ١٦٥٥ م كما سبقت الاشارة إليه، وأمر بأخذ جزية (ريال واحد على كل نفس في العام)، وقد رفض بعضهم دفع تلك الضريبة وفضل مغادرة البلاد إلى الهند. وهكذا تناقص عددهم لدرجة أن (نيبور) لم يجد منهم في صنعاء سنة ١٧٦٣ إلا نحو ١٢٥ شخصاً كانت جملة ضرائبهم «الجزية» ستين قرشاً نحو (٣٠٠ دولار) وهو مبلغ يسير.

---

(٦) R.L Payfair, A history of Arabia Felix of Yemen, Bombay. 1859. 12 - 14

ويبدو أن السبب الحقيقي في تناقص مجتمع البانيان في صنعاء (والذي تزايد فيما بعد في عدن) هو الحساسية والمشاعر الدينية ضدهم خاصة من قبل بعض المتعصبين، ففي «طبق الحلوى» للعلامة ابن الوزير[٧] (١٠٧٤ ـ ١١٤٧ هـ/ ١٦٦٤ ـ ١٧٣٤ م) اشارة إلى حوادث العامة وشغبهم بصنعاء سنة ١٠٦٦ هـ/ ١٦٥٥ م ضد البانيان وذلك حين شاهد بعضهم أحد البانيان يصلي على صنم له، ومع ذلك فابن الوزير ـ نفسه ـ يعزو ما حدث لهم نتيجة «لتغييرهم لقانون البيع والشراء واستعلائهم على المسلمين».

وبعد قرن كامل من تلك الحوادث نجد العلامة ابن الأمير (١٠٩٩ ـ ١٨٨٢ هـ/ ١٦٨٨ ـ ١٧٦٩ م) تلميذ ابن الوزير السابق وأحد أشهر علماء الزيدية المتحررين يركب موجة العداء ضد البانيان في أكثر من مناسبة، ومن ذلك:

«ارشاده للمهدي عباس إلى إزالة أصنام كانت ببندر المخا لطائفة البانيان، والف البدر (أي ابن الأمير) رسالة في ذلك نفيسة، فبادر المهدي إلى الأمر بإزالتها وهدم بيوتها وقبض جميع أموالها، وقد كان لها مال واسع نحو خمسين ألف ريال، فأخذ وأوصل أحد الأصنام إلى حضرة الإمام، والبدر لديه، فأمر بكسره، وكان في صورة أنثى، فديس بالنعال»[٨].

ولنا بالطبع أن نتصور ـ والحالة هذه ـ أن بعض البانيان ـ كما بعض اليهود أيضاً ـ قد تحول إلى الاسلام رغبة فيه واقتناعاً، أو رهبة وحماية لمكاسب مادية وبالتالي التَّنَعُّم بالطمأنينة والسلام. ونعرف من أمثال أولئك بعض بيوتات صنعاء كبيت المهتدي والهندي والمسلماني والصنعاني وغيرهم، وقد برز بعض من أولئك في مجال العلوم والأدب كشاعر صنعاء المشهور «ابراهيم بن صالح الهندي» (ت ١١٠١ هـ/ ١٦٨٩ م) الذي كان والده ممن وصل إلى صنعاء من البانيان ولم يلبث أن أسلم، وحَسُنَ إسلامه، وقد نشأ ولده ابراهيم مشغوفاً

---

(٧) أنظر: مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني للكاتب، ص: ١١٠ ـ ١١١

(٨) زيارة: نشر العرف: ٢/ ٥١٩

بالأدب، محباً للشعر، وكان ـ كما يقول عنه الشوكاني[٩] ـ: «أشعر أهل عصره غير مدافع» وكان «يتشبه في مدحه وحماسته بأبي الطيب»، وقد وصفه صاحب «طيب السمر»[١٠] بأنه كان «روح اللطف إن كان له روح». وله مَدائح كثيرة في الإمام المتوكل اسماعيل وابنه علي وغيرهما من الأعيان والكبراء، وقد تقلبت به الأيام وصروف الدهر حتى جاء بآخره إلى باب المهدي محمد بن أحمد (١٠٩٨ ـ ١١٣٠ هـ/ ١٦٨٧ ـ ١٧١٨ م) ـ صاحب «المواهب» التي كانت على مقربة من مدينة ذمار ـ، وكان المهدي قد بلغه أنه قال عنه أشياء، فقال له:

«بأي شفيع جئت؟، فقال له بهذا، وأخرج المصحف من صدره، فقال: قد قبلنا هذا الشفيع، ولكن لا أراك بعد اليوم، فتغيب عنه من ذلك اليوم ولازم العبادة والتزهد، وكان إذا قام إلى الصلاة اصفرّ لونه»[١١].

وقد حج ، ومات عقب عوده حيث دفن في منتزه الروضة شمال صنعاء.

٨ ـ يهود صنعاء

معروف أن يهود اليمن جزء من الشعب اليمني عاشوا ـ وما زال بعضهم يعيش ـ في جوار غيرهم من اليمنيين من قبل الاسلام وحتى العصر الحديث عندما نشطت الصهيونية العالمية فبدأت تدغدغ أحلام يهود العالم في العودة «إلى أرض الميعاد» أرض فلسطين العربية، وهكذا اهتم أبو الصهيونية المعاصرة «هرتزل» (شخصياً) بعد مؤتمر بال سنة ١٨٩٧ في تنشيط هجرة اليهود من اليمن بعد أن كانت قد توقفت بعض الوقت وذلك كما يذكر «يهودا النيني» ـ الذي أحسبه يهودياً من أصل يمني ـ في تقرير قدم لرئيس إسرائيل ونشر عن الجامعة العبرية في القدس المحتلة[١٢].

وفي الفصل الخاص باليهود في الكتاب نعرف عنهم معلومات كثيرة وبأنهم

---

(٩) الشوكاني: البدر الطالع ١/ ١٦

(١٠) أحمد بن محمد الحيمي: طيب السمر: مخطوط المتحف البريطاني: ١/ ق ١٨

(١١) البدر الطالع: ١/ ١٦ ـ ١٧ وأنظر نشر العرب: ١/ ٢٩ ـ ٤٠

(١٢) The Jursalem Quarterly, 21, Fall 1981, pp.98-99.

كـانوا طبقـة ـ أحسن حالاً من غـيرهم من طبقات الشعب من بعض الوجـوه ـ وكانوا يزاولون أعمالهم وديانتهم وينعمون بحماية الإمام (الدولة) لهم، وإن ذلك لا يعني أن معـاملتهم كـانت تتم كـذميـين وبـأن عليهم دفـع الجـزيـة لبيت المـال، أو أنـه لم يكن بينهم وبـين الآخـرين من بعض المتعصبـين من المسلمـين خلاف أو حساسية دينية فهذا أمر معلوم كـان وما زال في كـل بقاع الـدنيا حتى يوم الناس. ولعل الغالبية من اليهود ممن كانوا يسكنون مناطق القبائل الشمالية كـانوا ينعمـون بحريـة واستقرار أكـثر من إخوانهم في صنعـاء وغيرهـا من المدن لخضوع الأولين لنظام الأعراف القبليـة وحقوق الجـوار والمساواة وهـو ما كـان معمولاً به حتى من قبل الاسلام واستمر حتى اليوم، وللتدليل على هذا يخطر في البال الآن تلك الفكاهة الشائعة في اليمن ـ وهي صحيحة ـ عن عقـد التحالف الذي كان مبرماً بين«بيت بَوْس» من المسلمين (نحو ٧ كيلو جنوب صنعاء) وبين جيرانهم من بعض اليهود وذلك بالقول: «اليهودي بوسي والبوسي يهودي!».

إن أهمية الفصل الخاص باليهود يجيء من اعتماد المحرر على مصـادر عبريـة وأخرى أوروبية حولهم غير ما نعرفه من معلومات في مصادرنا العربية بالاضافـة إلى أن الأستاذ سرجنت قد قام بجمع معلومـات شفويـة ووثائق خـاصة متعلقـة بهذا الباب، نشرها مع ترجمته لنص مخطوط لما عرف:

«بحداثة اليهود سنة ١٠٧٧ هـ (١٦٦٦ م) لما تكاتبوا بأنه المسيح الدجال قـد ظهر وأنهم أعوانه، ثم شرعوا في بيع ما يملكون بدون إذن إمـام العصر المتوكـل على الله اسماعيل (تقدم ذكره)، وما عوملوا بسبب ذلك. .»[١٣].

وقد غضب على اليهود مسلكهم ذلك فقام الإمام المهدي أحمد بن الحسين ابن القـاسم (١٠٨٧ ـ ١٠٩٢ هـ/ ١٦٧٦ ـ ١٦٨١ م) بـإجـلائهم من وسط صنعاء وسمي الحي منذئذ «بحارة الجلاء» وخصص لهم حياً خـاصاً بهم عـرف «بقـاع اليهود» (قـاع العُلُفِي بعد ١٩٦٢) الـذي كان مـركز تجارة وحركـة حتى

---

(١٣) اليمن والغرب، أريك ماكرو، تعريب الكاتب، ص: ١٦٩

تركوه وباعوا بيوتهم وكل ما يملكون فيه حين غادروا وطنهم إلى وطن غيرهم بعد عام ١٩٤٨ م.

لقد كان الأستاذ سرجنت يكتب في فصل اليهود منذ نحو ثلاث سنوات حين كنت معه طالباً في جامعة كمبردج وقد ذهب وقتها عن بالي أن أذكر له أن هنالك وثيقة يهودية أرسل بها ـ كرسالة ـ من فلسطين أحد أعيان اليهود إلى الإمام يحيى حميد الدين في آخر أيامه يشكو فيها ومن معه من يهود صنعاء ما يلاقونه من شظف العيش على أيدي المستعمرين اليهود القادمين من المغرب، وقد تحسر اليهودي في رسالته متذكراً الأيام الخوالي في الوطن ومما قاله للإمام: «بأنه يا مولانا لم يعد هناك يهودية أو اسلام إلا في اليمن»[١٤].

٩ ـ المال والطعام والأزياء والألعاب

إن فصول الكتاب طويلة ولا زال هنالك فصول وفصول لا أظن أن بالإمكان التطرق إليها جميعاً أو حتى إعطاء أي منها حقه، ولكن حسبنا التنويه ـ على الأقل ـ بما كتبه الدكتور لويك N. Lowick عن «العملة والمسكوكات» وذلك منذ تأسيس «دار الضرب» بصنعاء على يد واليها محمد بن خالد البرمكي سنة ١٨٣ هـ/ ٧٨٨ م[١٥] حتى العصر الحديث، ! كذلك الأمر بما كتبته الدكتورة مارثا ماندي Martha Mundyu عن أزياء صنعاء وملابسهم منذ عام ١٩٢٠، أي من بعيد الانسحاب التركي من اليمن حتى الآن، والفصل الخاص بألعاب الأطفال وأنواعها وعن ذلك السر العجيب الذي تظهر فيه وتختفي بعض تلك الألعاب باختلاف فصول السنة، ولقد اختفى أو تلاشى معظم ألعاب الفتوة والمسابقات وحل بدلها بعض الألعاب الحديثة ككرة القدم أو نحوها مما يمارسه الأولاد والبنات في المدارس، لكن ألعاباً وهوايات جديدة انتشرت في السنوات

---

(١٤) نص الرسالة الوثيقة بحوزة الأخ الأديب الأستاذ القاضي علي بن أحمد أبي الرّجال وكان مشكوراً فقد تفضل منذ سنوات بإعطائنا صورة عنها مع أمور أخرى وهو من المهتمين بالتراث والثقافة اليمنية ولا يألو جهداً في هذا الصدد.

(١٥) أنظر تاريخ صنعاء للرازي بتحقيقنا، الطبعة الثانية ص: ١٠٦

الأخيرة في المقاهي ومداخل الحارات يشكل بعضها خطراً على الناشئة ويضيع أوقاتهم.

ولعل من أمتع الفصول الأخيرة هذه ما كتب عن الطعام و«المطبخ الصنعاني» ذلك الفصل الذي مُهِّدَ له بقول لسان اليمن الهمداني: «بأن لهم (أهل صنعاء) صنائع في الأطعمة التي لا يلحق بها أطعمة بلد..»[١٦].

وقد تدرج الفصل في تفصيل أنواع الأطعمة وطرق طهيها ومناسبات بعضها بل والأتيكيت وعبارات المجاملة والدعاء التي يرددها الناس على مختلف طبقاتهم وجنسهم حين الطعام أو بعده.



(١٦) صفة جزيرة العرب، تحقيق القاضي محمد بن علي الأكوع الحوالي، بيروت ١٩٧٤، ص: ٨٢، وأنظر ـ كذلك ـ: ٣٥٦ ـ ٣٥٧
فوصف الهمداني لألوان (الحساء واللحوم والخبز والألبان ومشتقاتها من أجبان والحلويات والمشروبات عند أهل صنعاء) وصف عالم خبير لا نظير له.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية (*)

مراجعة رضوان السيد

اعتاد كُتّاب التاريخ الإسلامي من المستشرقين والعرب وضع مدينتي الكوفة والبصرة في سياق حركة الفتوحات الإسلامية. لقد كانتا في نظر أكثر الدارسين في البداية معسكرين اقتضت بناءهما ضروراتٌ عسكريةٌ، واعتباراتٌ استراتيجيةٌ ملحاحة. وكنتُ قد ذهبت لذلك أيضاً في أطروحتي للدكتوراه عن «ثورة ابن الأشعث والقراء». ولقد رأيتُ بناءً على ذلك أنّ المشكلات الحضرية الضخمة التي ظهرت منذ أيام عثمان، وتفاقمت أيام ولاية الحجاج بن يوسف (٧٥ - ٩٥ هـ) مردّها إلى تلك العفوية في البناء والتأسيس، وعدم ألفة البدو لحياة المدن. لكنني حتى في ذلك الوقت (١٩٧٥ - ١٩٧٦) لاحظتُ أن العنصر الحضريّ في الكوفة بالذات كان غالباً ومسيطراً، وأنّ الأفكار الشيعية التي وجدت في الكوفة بيئةً خصبةً ما كانت أفكار ومذاهب بداوةٍ وقلقٍ وترحال. كما لاحظتُ وقتها أنّ حركات الخوارج الثورية، التي كان العنصر البدويُّ فيها قوياً، ما وجدت أنصاراً معتبرين بالكوفة رغم سخط فئاتٍ كثيرةٍ بالمدينة على الأمويين. بيد أنّ كلّ تلك الملاحظات لم تغيِّر من رؤيتي العامة وقتها لشدة تأثير

(*) هشام جعيط: الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية. الطبعة الأولى بالكويت، ١٩٨٦. والدراسة مترجمةٌ عن الفرنسية، وهي في الأصل أطروحة للدكتوراه بالسوربون في منتصف السبعينات.

كتاب شارل پللا عن «الجاحظ والبيئة البصرية» علّيّ وعلى آخرين كثيرين من دارسي التاريخ الإسلامي المبكِّر. وكان هناك من جهةٍ ثانيةٍ كتاب ڤلهاوزن: «الدولة العربية وسقوطها» الأقدم بكثير، والذي يعرض تفسيراً شاملاً للتاريخ الإسلامي الأوّل يقوم على التناقض بين العرب والموالي من جهة، وبين السلطة المركزية والأقاليم من جهةٍ ثانية. فإذا كان شارل پللا يدرك «البصرة» باعتبارها «فوضى محبَّبة»؛ فإنّ المدينة لا تظهر عند ڤلهاوزن على الإطلاق. وما كان كتاب أستاذنا صالح العلي عن البصرة شديد الجاذبية بالنسبة لنا؛ لأنه وصفيٌّ تخطيطيٌّ لا يلبّي طموحات جيلنا للأدلجة والرؤى الشاملة والقاطعة. وما لفت انتباهي كتاب هشام جعيط آنذاك، رغم أنني رجعْتُ إليه، ووضعته في قائمة المراجع. وكنتُ قد أعدْتُ قراءته عام ١٩٨٣ أثناء تحضيري لعددي مجلة الفكر العربي عن «المدينة والمدينة العربية» فأدركْتُ سعة القفزة التي حقّقها جعيط في مجال دراسات المدينة الإسلامية. وحاولْتُ تعليل عدم إدراكي السابق لأهمية العمل بالقول إنّ ذلك يعود لقلة معرفتي باللغة الفرنسية، ولنفوري من طرائق المثقفين بالفرنسية، في الكتابة. لكنني من مراجعتي للملاحظات الشخصية التي كتبتُها على حواشي الصفحات آنذاك، أيقنْتُ أنّ السبب الحقيقي يعود لفكرتين اثنتين يؤكّد عليهما الكتاب، ولم استطع آنذاك استساغتهما: أنّ عمر بن الخطّاب كان يعتزم الاقتصار في الفتح الإسلامي على العراق، وأن بناء الكوفة (كالبصرة) لم يكن عفوياً على الإطلاق. ومن الحقّ أن يقال هنا إن في تاريخ الطبري، وفتوح البلدان للبلاذري نصوصاً وأخباراً تؤيِّد المقولتين. لكنّ وعيي آنذاك كان أنّ الجهاد اكتساحٌ للعالم، وليست فيه حساباتٌ أين يبدأ وأين ينتهي. وأنّ فكرة «المعسكر» المؤقت بالنسبة للبصرة والكوفة هي الأليق بتلك النظرة لجهاد المسلمين الأوائل، وتحركاتهم السياسية والعسكرية ولم أدرك وقتها أنّ تقليديتي هذه في الفهم والرؤية تؤدّي إلى ما قال به المستشرقون بل ورجالات التاريخ العام بالغرب حتى منتصف هذا القرن من أنه ليست هناك في الحقيقة «مُدُنٌ إسلاميةٌ» لأن مفهوم المدينة الذي يملكونه من خبرتهم مع مدنهم لا ينطبق عليها. ويتصل ذلك من جهةٍ ثانيةٍ بالرؤية السائدة عن الإنسان الشرقي، والسلطان

الاستبدادي الشرقي، والمنظومات الشرقية الشاملة التي لا تُساعِدُ على نشوء مجتمعاتٍ مدنيةٍ (إقرأ: حضرية).

تقع دراسةُ هشام جعيط المعرَّبة في ثمانية أبواب، وينقسم كُلُّ بابٍ فيها إلى عدة فقرات. أمّا الباب الأول فينشغل بالفتح العربي للعراق، وتأسيس الكوفة. وأبرز أفكاره تأخُّر الفتح سنتين عن رواية سيف بن عمر؛ دون أن يعني ذلك أن سيفاً ليس دقيقاً في كثيرٍ من التفاصيل. والحقُّ أن كايتاني (في حوليات الإسلام، والكرونوغرافيا) كانَ قد ذهب إلى مثل ذلك دون أن يستطيع تعليله تعليلاً دقيقاً. والفكرة الثانية أنّ بناءَ الكوفة جاء إيذاناً باختتام مرحلة من مراحل الفتح العربي، ما كان عمر يخطِّطُ لأبعد منها على ذلك المحور آنذاك.

ويدرس الباب الثاني مخطّط المدينة الأول مناقشاً مخطّط ماسينيون بشكل نقدي تصحيحي؛ فيثبُتُ لديه أنّ الكوفة مدينةٌ مكتملةٌ مخطّطٌ لها، تدل على ذلك نصوص المؤرّخين الأوائل، كما تدلُّ عليه حقيقةُ أنّ الكوفة استوعبت أعداداً هائلة من السكّان دون أن يطرأ على تخطيطها تعديلٌ جذريٌّ حتى نهاية العصر العباسي الأول حين بدأ التطور العكسي لمنافسة بغداد لها. وفي الباب الثالث يناقش المؤلّف رؤية الاستشراق التقليدي للمدينة الإسلامية باعتبارها سيرورةً من النظام إلى الخلل، ومدينة بدون ذات، وعفوية المنشأ والتطور. والكوفةُ خير دليلٍ من وجهة نظر جعيط على عدم صحة ذلك على الإطلاق. على أن دراسات السبعينات والثمانينات بالغرب للمدينة الإسلامية غيّرت كثيراً من وجهة النظر هذه لدى كثيرين منهم ـ ودراسةُ يوهنسن المنشورة بهذا العدد من الاجتهاد ـ من الأدلة على التغير الحاصل.

ويبحث الباب الرابع في الجذور والتأثيرات من بابل إلى مكة. فيدرس قوى الماضي المؤثرة في المدينة المنشأة في الإسلام ـ من الشرق القديم وحتى الهيلينية وامداداتها ـ ثم يتأمل الإرث العربيَّ القديم الممكن. وأحسبُ أنّ هذا الباب هو أضعف فصول الكتاب أو أقلها أصالة إذ إنه يكاد يقعُ فيما حاول الهربَ منه: النمذجة تارةً، والبحث عن الخصوصية تارةً أخرى؛ وهو في ذلك واقعٌ تحت تأثير مدرسة الحوليات الفرنسية من هنري بيرين وإلى كلود كاهن. ويأتي بعد

هـذا الباب الخـامس، وهو أفضـل أجـزاء الكتـاب وأكـثرهـا أصـالـة، ويحمـل العنوان: التمدين والاستقرار، الذروة التاريخية. وهو يتضمن الفقرات التـالية: المجهـود المعماري، التمـدين والتنـظيم، الكشف عن الكـوفـة: ثـورة المختـار، وشبيب: استطلاعٌ ثان. في هـذا الباب تبـدو المدينـة الإسلاميـة في حالـة العمل والفعـالية والصراع من أجـل التوازن. ولأنّ تاريخنا حيٌّ في وعينـا فإنّ شـوارع الكـوفة وحـاراتها وأزقّتـها تبدو للقـارىء حيةً ومتنـاغمةً تـزيدهـا عـلى المستـوى الشعوري حيوية أسلوب المؤلّف توهُّجاً وازدهاراً في حياةٍ عارمةٍ متوفـرةٍ ورائعة. وتدرس الأبواب الثلاثة الباقية ما يمكن تسميته بآفاق حيـاة الكوفـة وتطوراتهـا: الكـوفة بعـد الأمويـين، والكوفـة في مواجهـة بغداد، وأخيـراً: مصـير الكـوفـة وهويتها.

هذه خطوطٌ عامةٌ جداً لكتاب الكوفة، الذي كتبه مؤلّفـه بأسلوبٍ شخصيٍّ حارٍّ بقي ظاهراً رغم رداءة الترجمة. وبسبب «شخصية الأسلوب» يحتاج المرء إلى قـراءةٍ ذاتيةٍ للكتـاب لاستقبال أنفـاس المدينـة العربيـة الإسـلاميـة وهي تشرق وتـطلع، ثم وهي تقرّ وتستقـرّ وتتحـوّل إلى أسلوب حيـاة. وقـد نبّـه المؤلّفُ إلى خصوصيةٍ للكوفة من هذه الناحيـة وهي أنّ أكثريـة سكّانها كـانت من اليمن أو ممن ينتسبون لليمن. لكنه لم يرتّب على هذا التنبيه نتـائجه الضروريـة. ولعلّه لو عـرف اليمن عن كثب عندمـا كان يضـع مؤلّفه عن أهمّ مُـدُن اليمنيين خـارج اليمن في العصر الإسـلامي الأول، لما فـاته أن يخصّص لـذلك ومعنـاه بالنسبـة لماهية المدينة ومصائرها، باباً مستقلاً.

لقـد صدرت لهشـام جعيط أخيراً دراسـةً عن «الفتنة الكـبرى» أتطلع وأنا أكتب هذه الكلمات عن كتابـه الأول، لقراءتهـا والاستمتاع بهـا، كما استمتعتُ بكتاب الكوفة.

دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية (*)

مراجعة نوري عباس العلواني

إن اهتمام المؤلف في دراسة التطورات والتي شهدتها المدن العربية في حالتها التمدنية الحالية لابدّ أن يرجع إلى تراث الأمة العربية الإسلامية الحضاري، سواء في العراق أم في المدن العربية القديمة، لكي يكون هناك تواصل حضاري بين الماضي والحاضر والمستقبل.

لقد تناول المؤلف د. عبد الجبار ناجي في الباب الأول الاتجاهات الحديثة في دراسة المدن العربية الإسلامية، وفي الباب الثاني تناول: مفهوم العرب للمدينة (معنى المدينة ومقوماتها ومعاييرها في المصادر المختلفة).

(الدراسات المقارنة للتمدن العربي الإسلامي)

لقد تطرق المؤلف إلى المدن العربية والأوروبية لأنها جميعاً شهدت تطورات ومتغيرات اقتصادية وعمرانية. وتأكيداً على ذلك جعل (توينبي) يطلق هذا التطور الحديث في كتابه الموسوم (المدن في حركة تطورها بـ «التفجر

(*) عبد الجبار ناجي: دراسة في تاريخ المدن العربية الإسلامية. بغداد ١٩٨٦.

التمدني» تشبيهاً بالتفجر السكاني). إن حقل الدراسات المقارنة للتمدن هو حقل حديث. لقد أسهم الباحثون الاجتماعيون الأوروبيون والأمريكان، وانقسموا في توجيهاتهم في هذه الدراسات المقارنة إلى اتجاهين:

أ ـ الاتجاه الذي يضع الجوانب الوصفية للمدن والظروف الخارجية كأساس لعقد المقارنة بين العقبات، ولم يتم التركيز على داخل المدن الحديثة لتشخيص الصعوبات والأزمات الاقتصادية والاجتماعية.

ب ـ الاتجاه الذي يعنى بالدراسات البنيوية للتمدن والتركيز على العوامل البيئية والاجتماعية. ولقد اختار الأستاذ (آدمز Adams) منطقتين جغرافيتين: مجتمع وادي الرافدين خلال فترة ما قبل الميلاد، ومجتمع (المكسيك)، وقد أخضع للمقارنة، عينة تمدنية عربية قديمة وتمدن أمريكي من أجل العثور على عناصر التشابه والتوافق. ومن جانب آخر، أكد الباحث فوستال (Fostal) على أن العامل الديني يعد رابطاً بين السكان في أي مدينة. أما دراسة جانيت أبو لغد في دراستها للمدن (القاهرة، تونس والرباط) ابتدأت من العناصر المتشابهة في الخلفيات التاريخية والتباينات والاختلافات.

ما هي المدينة؟

حدّد الباحث الاجتماعي (هوزر Hauser) في تحديده شروط التمدنية، توافر الكثافة في حجم السكان والتقدم التكنولوجي ومدى الإمكانيات والسيطرة على الظروف الطبيعية وتطورها وتطور المؤسسات الإنتاجية والاقتصادية والسياسية.

ولكن (أشلي) الألماني أكد في تحديده وضع المدن العربية الإسلامية على المعايير التالية:

١ ـ توافر الأمن والاستقرار وهيمنة السلطة السياسية على النشاطات التجارية.

٢ ـ وجود حصن.

٣ ـ وجود قانون يشمل برعايته المصلحة العامة.

أما معايير ماكس ڤيبر فهي خمسة:

١ ـ أن يكون حصناً.
٢ ـ يتوافر سوق في المدينة.
٣ ـ تتوافر محكمة.
٤ ـ وجود نقابة.
٥ ـ أن تتمتع بحكم ذاتي.

موقف القدامى من المدينة:

لقد حدد المؤرخون والجغرافيون العرب المواطن التي أطلق عليها اصطلاحاً المدينة. فالجغرافي المقدسي وضع في كتابه الأراء المختلفة، الشرعية منها والتمدنية، بشأن هذا الموضوع، إذ يذكر أن المصر في رأي الفقهاء ويقصد به (كل بلد جامع تقام فيه الحدود ويحكمه أمير ويقوم بنفقته ويجمع (رستاقه)، ويبدي وجهة نظره معقباً على ذلك بأن المصر هو كل بلد يحكمه السلطان الأعظم ويجمع فيه الدواوين وتقلد منه الأعمال. أما ياقوت الحموي في تحديده العناصر والتي تكوّن المدينة حجم السكان وتوافر الكثافة السكانية، وجود المسجد الجامع والمنبر، توافر المياه الصالحة للشرب، إنتاج اقتصادي زراعي أو تجاري. أما ابن خلدون فيؤكد على أهم الخصائص التي تتوافر في المدينة (إعلم أن قراراً تتخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف) لابد من أن تتوافر عدة أمور منها: (١) دفع المضار، (٢) الاحتماء من الهجمات، (٣) جلب المنافع).

إن أهمية هذه المعايير في دراسة المدن العربية ترجع إلى روابط تاريخية واجتماعية وسياسية وقومية مشتركة تربط المدن العربية بعضها ببعض على عكس المدن الأوروبية؛ فقد ذكر الأستاذ ألبرت حوراني أن هناك مدناً عربية كانت مراكز تجارية تقع على الطرق البرية أو المرافىء النهرية عرفت بالمدن التجارية تعتمد على نقل البضائع لا على إنتاجها، وهناك مدن دينية أو إدارية. حاول

(أرنولد توينبي) المقارنة بين المدن الأوروبية والمدن العربية الإسلامية مشيراً إلى وجود المسجد الجامع من المباني في المؤسسات المدنية المهمة.

لقد تميزت الدراسات الاستشراقية الفرنسية باعتبارها أكثر الدراسات في حقل التمدن العربي:

١ - إنها ركزت على الجوانب الفكرية والاجتماعية من التراث العربي، وقد تأثرت فرنسا في حركة الانسكلوبيديين وحركة التنوير، زيادة على ذلك ما جاءت به الثورة الفرنسية من أفكار سياسية واقتصادية واجتماعية.

٢ - الاهتمام بدراسة المدن الإسلامية متأثراً بتطور المدن الفرنسية والإيطالية، فأسهمت باريس وجنوه والبندقية في فترة الانتعاش التجاري والاقتصادي لمنطقة البحر المتوسط.

٣ - ركزت على دور المؤسسات المدنية كالنقابات والأصناف أو البنوك داخل المدن العربية.

تعدُّد الاتجاهات والدراسات الأجنبية عن المدن العربية الإسلامية:

أ - الاتجاه الإيجابي المؤيد لمدينة عربية ذات كيان مستقل للمستشرق الفرنسي (لويس ماسينيون) وجعلها على الشكل الآتي:

١ - تستند المدينة الإسلامية إلى أربعة عناصر، العنصر الأول: (المالي والصرف). العنصر الثاني: القيسارية، والثالث هو السوق، أما العنصر الرابع فوجود المدرسة أو الجامعة ملاصقة للجامع في المدينة.

٢ - الأصناف والنقابات التي تتوزع في المراكز والتجمعات السوقية.

بقيت أصداء الاتجاه الإيجابي عن وضع المدينة العربية الإسلامية. وقد تناولها مثلاً (موريس لومبار) وأشاد بالنتائج التمدنية التي جلبها الإسلام معتبراً إياها من أعظم التطورات المدنية، وأن التمدن الإسلامي يعد أكثر بعداً وتأثيراً من التمدن الروماني.

ب ـ المعارض: أفرزت دراسات المستشرقين موقفاً سلبياً:

١ ـ تجريد المدن العربية من أصالتها.
٢ ـ أنها مدن رومانية ويونانية من حيث العمر.
٣ ـ أنها مدن غير منظمة.

ومن هؤلاء المستشرقين (سوفاجيه وهنري وبلانول)، وجميع آراء هؤلاء لا تستند إلى الجانب العلمي وجميع آرائهم منقولة ومتطابقة ومقتبسة والرد عليها ببساطة. فيذكر الطبري (أن سعد بن أبي وقاص عندما صمم على بناء مدينة الكوفة ووضع خططها عيّن أبا الهياج بن مالك لهذا الأمر وزوّده بكتاب الخليفة عمر بن الخطاب والذي يحتوي على إرشادات وتخطيط الشوارع الرئيسية والفرعية وأنه أمر بالمنهاج وهي الطرق الرئيسية أربعين ذراعاً وما يليها ثلاثين ذراعاً وما بين ذلك عشرين وبالأزقّة سبعة أذرع وفي القطائع ستين ذراعاً إلا الذي لبني ضبة).

وأورد الماوردي نصاً حول تأسيس البصرة فقال: وقد مصّرت البصرة على عهد عمر فجعل عرض الشارع الأعظم ستين ذراعاً وجعلوا عرض ما سواها من الشوارع عشرين ذراعاً وجعلوا عرض الزقاق سبعة أذرع، وجعلوا وسط كل خطة رحبة فسيحة لمربط خيولهم وقبور موتاهم ولم يفعلوا ذلك إلا عن طريق رأي اتفقوا عليه ونص لا يجوز خلافه.

ج ـ دراسة المستشرقين في الجوانب الجديدة في المدن دراسة ماسينيون عن خطط الكوفة والبصرة وعن توزيع الخطط القبلية وتحديد عناصرها. والمستشرق (سوفاجيه) في دراسته عن مدينة حلب في الفترات السلجوقية والرومانية والإسلامية وقسمها تقسيماً سياسياً.

د ـ الاتجاه الرابع في الدراسات عن المدن العربية تبحث عن الحركات الشعبية في المدن الإسلامية لحركة العياريين والفتوة والأحداث والشجعان.

هـ ـ الدراسات الاجتماعية، حيث تركز تفسير الموت وفقاً لنظرية التمدن

الاجتماعي وتركيزهم على الأسس القبلية للبنية الاجتماعية للمدن، وقد وقعوا بالتناقضات بسبب ضيق نظرتهم.

نلاحظ عدم استقلالية حقل التمدن العربي الإسلامي وتداخله وتشابكه. فالأثري المتخصص في الآثار الإسلامية يجد في المدينة العربية نموذجاً لدراسة تخطيط المدينة، والجغرافي يخضعها للدراسة السكانية والاجتماعية. وهناك تداخل الجانب التاريخي والجغرافي.

أما الاتجاه الثاني للدراسة عن المدن العربية الإسلامية من اختصاص المؤرخين، دراسة د. صالح أحمد العلي التي تناولت التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول للهجرة، إلا أن الاهتمام بالدراسات المقارنة للتمدن العربي في مراحلها الأولى لم تنل من اهتمام الباحثين العرب إلا قليلاً. ومن الدراسات الهامة دراسة د. ناجي معروف عن (عروبة المدن) حيث أبرز أصالة الفكر العربي في تخطيط المدن بأنواعها العسكرية والسياسية والاجتماعية والإدارية، وكذلك العوامل التي دفعت العرب إلى بناء المدن. ودراسة للسيد مصطفى الموسوي عن العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الاسلامية.

المدينة في المعاجم اللغوية:

يرجع أصل كلمة مدينة في اللغة العربية إلى مدن. ومدن بالمكان أقام به. ومعنى مدّن المدائن أي مصرها.

وأورد الفيروزأبادي وابن منظور أن المدينة تعني (الحصن) على أن يبنى على أكمة من الأرض وتعدّ كل قطعة من الأرض يبنى فيها حصن في اصطمتها مدينة وأن المدينة تعادل الأمة من حيث المقومات.

أما الزبيدي فيرجع أصل المدينة إلى كلمة (دَيْن) لأنها تتضمن معنى التملك.

وجاء في الحديث النبوي (يا مالك الناس وديان العرب).

وأصل الكلمة كما ورد في المعاجم اللغوية والأحاديث الشريفة عربي وليس آرامياً وعبرياً.

فالمدينة ليست مكاناً دونما شروط، إنما هي المكان الذي تقام فيه الحدود وجذرها اللغوي (دِيْن) يرتبط بمسألة العدالة والقضاة والقانون ومن هنا، فإن العرب قد سبقوا (ماكس ڤيبر) في هذه الخصائص.

المدينة في القرآن الكريم:

المفهوم التمدني لكلمة مدينة أو قرية في القرآن الكريم قوله تعالى في سورة الكهف ﴿فانطلقا حتى أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأَبَوْا أن يُضيِّفوهما فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقضَّ فأقامه. قال: لو شئتَ لاتَّخذتَ عليه أجْراً﴾.

المدينة في الحديث الشريف:

قال رسول الله ﷺ: «يوشك المسلمون أن يحاصروا المدينة حتى يكون أبعد مساحلهم سلاح». ويقول ﷺ: «سنفتح عليكم الأمصار وستكون جنود مجندة تقطع عليكم فيها بعوث». وقال ﷺ: «سمعتم بمدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر». وإن تشخيص المقدسي للمدينة متشابه مع الخصائص التي حددها الفقهاء.

خصائص المدينة العربية الإسلامية

مفهوم الفقهاء المسلمين في المدينة والمستلزمات الضرورية في المكان الذي يرتفع إلى مرتبة المدينة والمستلزمات هي (القضاء، القانون، والشريعة) والاستقلال المالي والاقتصادي مثلاً.

يصف المقدسي (الفسطاط) بأنه مركز إداري تجتمع فيه الدواوين:

١ ـ الرخاء الاقتصادي،

٢ ـ رخاء الأسواق،

٣ ـ كثرة الحمامات،

٤ ـ الشهرة العلمية.

وذكر ياقوت الحموي أيضاً وصفاً للمدينة بأنها قصبة تقع بالقرب من بلخ تدعى الأنبار فقال عنها (وهي قصبة ناحية جوزجان) وفيها مقام السلطان وهي أكبر من (مرو الروذ) ولها مياه وكروم وبساتين وبناؤها من طين، والتركيز على:

١ ـ مساحة المدينة.
٢ ـ محل إقامة السلطان.
٣ ـ توافر المياه.
٤ ـ البناء بالطين.

ويذكر المقدسي الصفات التي من أجلها صارت صحار قصبة عُمان فيقول:

١ ـ المساحة وأنها أجل من زبيد وصنعاء.
٢ ـ المسجد الجامع.
٣ ـ موقعها الاستراتيجي التجاري.
٤ ـ توافر الأسواق العجيبة والتي تضم السلع.
٥ ـ توافر المياه.
٦ ـ بناء الدور من الأجر.
٧ ـ المناخ الملائم.

ويقول ياقوت الحموي إن (البليد عبارة عن مدينة صغيرة) ووصف بلدة نهر الدير بالبصرة بتعبير البلد أو البلدة، ويشير إلى مفهوم المدينة التي ليست صغيرة الحجم مدينة واسط يقول عنها ياقوت الحموي: (بلدة عظيمة ذات رساتيق وقرى كثيرة وبساتين، وكان الرخص موجوداً فيها).

ركز الجغرافيون في تصنيف خصائص المدن العربية الإسلامية على ثلاثة خطوط هي:

(١) التركيز على الخصائص المطلوبة في المدن الساحلية أو مدن الأسواق التجارية بما فيها مدن الموانىء والمرافىء أو المدينة الفرضية تتمثل بالخصائص التجارية والتسهيلات الملاحية للسفن التجارية من كثرة الأسواق والفنادق

والحمامات والمسجد الجامع والمياه.

(٢) أكد الجغرافيون في خصائص المدينة بوجود المسجد الجامع والكثافة السكانية وتوافر السوق ووفرة الإنتاج الصناعي والزراعي.

(٣) لابد أن تتوافر في المدن والتي تميز مدن الحصون خصائص السور الحصين متين البناء وإبراز دور القلعة وفوائدها للمدينة.

المنبر وأهميته في خصائص المدينة:

لم يتحدد وجود المنبر في المدينة وإنما في القرى الصغيرة والكبيرة أيضاً. ويمكن إضافته إلى خصائص القرية أو القصبة الكبيرة. لقد وجد المنبر خلال الفترة الإسلامية المبكرة كتعبير واضح للموضع، والمكان يكون في مدينة تمثل وحدة إدارية ويكون أساساً في تركيب المدينة.

تحديد الجغرافيين للقرية:

ميّز الجغرافيون العرب بين تعبيرات المدينة أو البلدة من جهة، والقرية من جهة اخرى، وفقاً لحجومها واعتمدوا أيضاً على أسس واضحة تميزهم للقرية، وإن معيار الجامع والمنبر يعدان من المعايير الهامة في أوصاف تلك القرى في الوقت ذاته. وقد صارا ثانويين في أوصاف القرى الشبيهة بالمدن إلى الأهمية بحجم القرية لكثافة سكانها وتطور مواردها الزراعية.

هناك مستلزمات ركّز عليها العرب في تأسيس المدن والأمصار، هي:

١ ـ المستلزمات والمتطلبات العسكرية: لقد اتخذ العرب المشاركون في عمليات التحرير العربي الفتوحات الإسلامية ضد الساسانيين الفرس من جهة الشرق، وضد البيزنطيين من الجهة الشمالية والغربية، عدة مراكز عسكرية عبارة عن مخيمات ومحلات لإقامة وإمداد الجيوش العربية أثناء القتال وسميت الأمصار، وهي مراكز مستقرة (المدينة، الشام ومصر والجزيرة والبحرين والبصرة والكوفة)، وأن الخليفة عمر بن الخطاب توجهت اهتماماته العسكرية نحو البصرة. وذلك نتيجة العمليات العسكرية. وجه عتبة بن غزوان إلى هذه

المنطقة (سر الى ناحية البصرة وأشغل من هناك من أهل الأهواز وفارس وميسان عن إمداد اخوانهم على إخوانك) وتظهر المستلزمات والمتطلبات العسكرية نفسها والتي ساعدت على تأسيس البصرة والكوفة لاختيار وتأسيس مدينة الفسطاط والقيروان.

٢ ـ المستلزمات الاقتصادية والتجارية: أدرك العرب ان وظيفة المدن لم تكن عسكرية فقط. فقد تأثرت بالعوامل الاقتصادية والتجارية.

ويحدد الجاحظ بغداد والبصرة والفسطاط فيقول: الصناعة بالبصرة والخير ببغداد والتجارة بمصر وتصنف المدن إلى عدة أصناف:

(١) المدن التي تتوافر فيها المستلزمات الجغرافية أي الموقع الجغرافي مثل مدينة بغداد.

(٢) المدن التي تتوافر فيها المستلزمات الاقتصادية مثل مدينة سفاقس في شمال افريقيا ومدينة صعدة في اليمن وفيها سوق للتجار يقصدونها لابتياع الجلود والأحذية.

(٣) ومدن وظيفتها بكونها مدينة مرفأ برزت فيها عدد من المتطلبات التجارية وموقعها الجغرافي مثلاً فالجار وجدّة مدينتان تقعان على البحر الأحمر.

(٤) وصنف آخر من المدن التجارية التي تتوافر فيها مستلزمات إقتصادية والتي دخلت فيها بعض صناعاتها وإنتاجاتها في التبادل التجاري، ومن هذه المدن البصرة ونيسابور.

موقف الجغرافيين من التبدلات في أحوال المدن

إن الجغرافيين العرب كانوا يشخّصون العوامل التي ساعدت على تغيير أحوال المدن، ومن بين هذه العوامل العامل السياسي المتمثل باضطراب المدينة الداخلية أو بعض الخلفاء العباسيين وسيطرة البويهيين الديالمة على العاصمة وما حل بالمدينة من محن سياسية واجتماعية كانت من أسباب هجرة الأهالي من

بغداد وضرابها. وانتقال الخلافة من سامراء إلى بغداد ثانية قد ساعد على تضاؤل أهمية سامراء، وهناك مراكز تبدلت نحو الأحسن بسبب العوامل الاقتصادية.

البصرة:

أول مدينة عربية أسسها العرب مع مدينة الكوفة خارج الجزيرة العربية، وكلمة بصرة مأخوذة من الطبيعة الجغرافية لتربة المنطقة (بصرة: الحجر الأبيض الرخو). وذكر أن القائد العربي عتبة بن غزوان عندما مر بموضع المربد عند توجهه لقتال الفرس وجد الكذان الغليظة فقال هذه (البصرة) أو تعني الأرض الطيبة الحمراء.

العوامل التي دفعت العرب إلى بناء البصرة:

إن القائد عتبة بن غزوان نزل فيها ومعه المقاتلون وضربوا فيها الخيام والقباب ولم يكن لهم بناء.

١ـ بمثل مخيم عسكري

٢ ـ وعندما نجح عتبة في هجماته ضد الفرس كتب إلى الخليفة: (لابد للمسلمين من منزل يشتون به إذا شتوا ويسكنون فيه إذا انصرفوا من غزوهم).

٣ ـ واشترط الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) على القائد عتبة بما يجب ان يتوافر في الموقع (لا تجعلوا بيني وبينكم بحراً بل مصِّروها).

٤ ـ كان الخليفة عمر (رضي الله عنه) يمانع في اتخاذ المدن القديمة كمخيمات يعسكر بها العرب لئلا ينشغل هؤلاء في حياة المدن فتفتر عزائمهم.

إن المسجد الجامع يعد أول وحدة عمرانية تأسست في البصرة وان عتبة ابن غزوان هو الذي قام باختطاطه وكان للمسجد ثمانية عشر باباً، ومنارته أول منارة في الإسلام.

دار الإمارة: اتخذت دار الإمارة بعد تخطيط وتعيين المسجد الجامع وقد تم نقل دار الإمارة إلى قبلة المسجد الجامع من قبل زياد بن أبيه.

سور المدينة: الهدف الرئيسي من تأسيسه أغراض عسكرية لإمداد وتموين الجيوش العربية.

أيلة: الإسم الحقيقي أبو لوغوس مرفأ تجاري تأسس أثناء حملة الإسكان وأبعد تاريخياً من البصرة. إن الأيلة وشاطىء عثمان التابعين للبصرة قد اتسعا عمرانياً واجتماعياً على حساب مدينة البصرة.

الكوفة:

تعدّ من الأمصار الإسلامية القديمة واسم الكوفة من الاستدارة أو نسبة إلى جبل صغير أو اسم موضع في المنطقة اسمه (كويفة ابن عمر). وعند العرب ان تقول أعطيت فلاناً كيفية أي قطعة. اتخذ العرب الكوفة غرب نهر الفرات بمكان لا يبعد كثيراً عن مدينة الحيرة عاصمة المناذرة. ويجمع المؤرخون العرب، أن القائد سعد بن أبي وقاص يعدّ هو المؤسس الأول للمدينة وأنه قد اختار موضعها وأمر بتخطيطها، وقد بنى المسجد الجامع في الكوفة أول وحدة طوبوغرافية. وقد بنى دار الإمارة.

الجامعين: مثنّى كلمة جامع لأن خالد بن عبد الله القسري والي الكوفة حفر نهراً حول هذه القرية وأطلق عليه اسم نهر الجامع قرب مدينة الكوفة وبنى خالد قصراً له في هذه القرية.

الحلة: إن الأمير المزيدي صدقة بن مزيد يعد المؤسس الحقيقي لمدينة الحلّة القريبة من مدينة بابل المشهورة، وهي عاصمة بني مزيد الإدارية.

الفسطاط - العسكر - القطائع - القاهرة

المعروف الفسطاط (مصر) قد تضمنتها قائمة الأمصار الإسلامية واسم كلمة فسطاط ارتبطت بالخيمة التي اتخذها قائد جبهة مصر عمرو بن العاص وقد جاء في الأثر أن الرسول ﷺ قال: «عليكم بالجماعة فإن يد الله على الفسطاط».

اختيار موضع الفسطاط:

(١) ان عمرو بن العاص قد اتخذ خيمة من الشعر بمعنى فسطاط حينما كانت قواته تحاصر حصناً هو حصن قصر الشمع وان الخيمة هي موضع يجتمع فيه المقاتلون وتمثل مقر القيادة.

(٢) فتح العرب حصن مقر الشمع وتراجع العدو إلى الاسكندرية، وبعد مسيرة عمرو إلى الاسكندرية أهمل الفسطاط باعتبارها لا تمثل وحدة طوبوغرافية.

(٣) على أثر انتصار العرب على العدو في الاسكندرية فتحت عنوة بغير عهد ولا عقد، وانتقال عمرو بن العاص من الاسكندرية إلى الفسطاط أدّى بالضرورة إلى انتقال كرسي الإدارة من الاسكندرية إلى الفسطاط. وأول ما اهتم به عمرو بن العاص إسكان العرب وبنى الناس الدور والمساجد وعرفت كل خطة باسم قبيلة وبنى عمرو بن العاص المسجد الجامع في الفسطاط وبنى دار الإمارة وسميت دار عمرو بن العاص.

العسكر:

لا تمثل العسكر مدينة منفصلة عن الفسطاط إنما كانت موضعاً متصلاً وأنه اتخذ معسكراً، وزاد من أهميته أن أحمد بن طولون والي مصر قد اتخذ في العسكر مسجداً جامعاً وبنى مستشفى، ولقد نُسب إلى العسكر عدد من الأعلام المشهورين منهم محمد بن علي العسكري، مفتي أهل العسكر بمصر وسليمان بن داود بن سليمان بن أيوب العسكري البزار.

القطائع:

يعود الفضل في تأسيس هذا المستقر والذي تحوّل بمرور الزمن ضمن مدينة الفسطاط إلى أحمد بن طولون بعد ولايته على مصر، وانتهت بالخراب بعد انتهاء أسرة آل طولون.

القاهرة:

ابتنى القائد الفاطمي جوهر الصقلّي أو الخليفة المعزّ نفسه مدينة القاهرة بعد استيلائه على مصر واتخذها قريبة من الفسطاط وكانت له دوافع، منها:

١ ـ الدوافع الجغرافية: قربها من مدينة الفسطاط واتصاله بها.

٢ ـ الدوافع الاستراتيجية: أن القاهرة أول مدينة يصل إليها المسافر بعد خروجه من الشام.

٣ ـ عوامل عسكرية: أن جوهر الصقلي أراد حين بناء القاهرة أن يكون (هو وأصحابه وأجناده بمعزل عن العامة، وكان ملوك بني عبد المؤمن قد جروا على هذه العادة في مراكش وتلمسان).

٤ ـ الدوافع الاقتصادية: اختيار موقع للمدينة أقرب إلى نهر النيل فإن جلها من المراكب ست وثلاثون الفاً للسلطان والرعية تمر صاعدة إلى الصعيد ومنحدرة إلى الاسكندرية. وقد بنى جوهر الصقلي جامع الأزهر سنة ٩٧١/٣٦١.

القيروان ـ العباسية ـ رقاده ـ صبرة ـ تونس

القيروان:

هناك دوافع عسكرية وسياسية كانت تمثل دوافع مركزية في قرار عقبة بن نافع في تأسيس مدينة القيروان، فموضع القيروان تميز بما يلي:

١ ـ لا يفصله عن مركز القيادة العسكرية أي نهر أو بحر.

٢ ـ متوافق مع متطلبات العرب أصحاب عقبة بن نافع إذ قالوا (نحن أصحاب إبل ولا حاجة لنا بمجاورة البحر).

٣ ـ في بقعة زراعية فيها محاصيل تكفل غذاءً للمقاتلين العرب.

٤ ـ توافر المياه من مصدرين: مياه الأمطار ومياه وادي السراويل.

مدينة العباسية:

ابتناها ابراهيم بن الأغلب بن سالم أمير الأغالبة بالقرب من القيروان وبنى فيها قصره وقفل سلاحه وجنده، ويرجع إلى:

(١) مصادر المياه.
(٢) عوامل إدارية وعسكرية، محل إقامة الأمير.
(٣) عوامل فنية: بناها من الآجر.

مدينة رقادة:

تقع في ظهر القيروان وينسب بناء المدينة إلى الأمير الأغلبي إبراهيم الثاني وأصبحت مقراً لحكمه وضربت من قبل الفاطميين.

مدينة صبرة:

قريبة من مدينة القيروان الأم وكانت تسمى بالمنصورية ويرجع إلى المنصور إبن يوسف بن زيري بن بلكين وهو الذي تولى الإمارة الصنهاجية سنة ٣٧٣هـ - ٣٨٦هـ واستمرت كعاصمة بدلاً من القيروان وضربت من قبل الفاطميين.

مدينة المهدية:

أسسها عبيد الله المهدي أول خليفة للفاطميين في المغرب وهي عاصمة الفاطميين ولأهداف عسكرية وسياسية عندما سيطروا على المغرب وهي باتجاه البحر، وقد نسب إلى المهدية عدد من العلماء، منهم أبو الحسن علي بن محمد ثابت الخولاني المعروف بالحداد المهدي.

تونس:

مدينة عربية إسلامية أسسها بعد أن فتح المنطقة حسان بن نعمان الغساني أيام الخليفة عبد الملك بن مروان. وأشار البكري إلى أن المدينة تميزت بعدد من المنشآت العمرانية:

(١) المسجد الجامع
(٢) دار صناعة السفن
(٣) وحدات عمرانية.

تعرضت تونس إلى عدة انتكاسات بفعل التطورات السياسية وهاجمها صاحب الحمار أبو يزيد مخلد الخارجي.

مدينة واسط

أسّسها الحجاج بن يوسف الثقفي واختار هذا الموضع إقامة له ولجنده!

١ ـ أن يكون الموضع في كرش من الأرض.
٢ ـ أن يكون غير موبوء.
٣ ـ أن يكون على نهر جارٍ.
٤ ـ في منطقة زراعية تزرع فيها الحبوب.
٥ ـ فيها المسجد ودار الإمارة.

بغداد:

المدينة المدورة بنيت ١٤٠ هـ /٧٥٧م كعاصمة على يد المنصور. وهناك عناصر تستلزم البناء:

١ ـ العنصر الجغرافي: وهي على الجانب الغربي من نهر دجلة.

٢ ـ العنصر التمدني: عند تأسيسها من قبل العرب لم تكن من المواضع المأهولة بالسكان.

٣ ـ العنصر السياسي.
٤ ـ العنصر الصحي.
٥ ـ العنصر العمراني: تسمية بغداد ترجع الى اللغة البابلية، كانت مدينة مسوّرة بسورين ويحيط بها خندق وكان في سورها الخارجي أربعة أبواب.

خصائص بغداد:

تأخذ شكلاً دائرياً وقد بنى المنصور قصره فيها.

الكرخ:

ظهرت نواقص عمرانية في مدينة بغداد مما دفع المنصور إلى بناء منطقة الكرخ لسكن الأهالي والعامة وهناك عوامل ضاغطة منها وفد بلاد الروم لزيارة الخليفة المنصور.

الرصافة:

يذكر ياقوت الحموي أن الخليفة المنصور أمر ابنه المهدي ان يتخذ معسكره في الجانب الشرقي المقابل للمدينة المدورة، وهو هدف عسكري وأطلق عليه الرصافة. وعسكر المهدي وبنى فيها قصر المهدي، بنيت الرصافة في الجانب الشرقي لنهر دجلة بالإضافة إلى قصر المهدي. بُني المسجد الجامع والمدارس مثل: المدرسة النظامية. وكذلك بنيت فيها الحمامات الكثيرة.

مدينة حلب

تسميتها نسبة إلى اسم موضع كان ابراهيم (ع) يحلب فيه غنمه، فالتعبيرات حلب حلبها أو يحلبها. وفي المدينة مشهد يقصده الناس يقال ان ابراهيم (ع) كان يتعبّد فيه. وهي مدينة قديمة اشتهرت بقلعتها وكذلك سورها وقد اختارها سيف الدولة الحمداني محلاً لإقامته ودخلها سنة ٣٣٣هـ وأخذ نجمها يرتفع سياسياً واقتصادياً.

مدينة الموصل

١ ـ مدينة آشورية قديمة في العراق اسمها نينوى تقع في الجانب الشرقي لنهر دجلة ودمرها البابليون عام ٦٠٨ق.م. وتتمتع بأهمية زراعية ودينية واجتماعية، يوجد فيها دير النبي يونان ويونس وأن أصل كلمة (موصل) غير عربي. تأسست زمن ذي القرنين (؟) وتدعى نوادر شير وأول من اختطها وأسكنها العرب هرثمة بن عجرفة.

٢ ـ وفي رواية ثانية أن أصل الموصل عربي يرجع إلى موضع وصل بين الجزيرة والعراق.

قرطبة:

أصل كلمة قرطبة ترجع إلى مصدرين أولهما أعجمي والثاني عربي. في العربية يقصد بها العدو الشديد، وفي رواية أخرى قرطبة صرعة، يرجع تاريخها إلى الامبراطورية الرومانية وأن يوليوس قيصر هو الذي ابتناها. دخلها القائد العربي (مغيث) وهو غلام الوليد بن عبد الملك واتخذها قاعدة عسكرية ومركزاً إدارياً. وكذلك اتخذها الوالي أيوب بن حبيب اللحمي للعوامل العسكرية والاستراتيجية فقد حاصرها القشتاليون ودمروا السور ودخلوها في ٢٣ شوال سنة ٦٣٣هـ/١٢٣٥م وسقطت بأيديهم.

الزهراء:

أسسها وشيدها عبد الرحمن الناصر سنة ٣٢٥ /٦٣٦ في الشمال الغربي من قرطبة بدوافع سياسية للاستقلال عن جسم الدولة العباسية وكذلك الوقوف ضد التوسع السياسي والعسكري للفاطميين وتقوية الأسطول الأندلسي. تدهورت بعد وفاة عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم الثاني المستنصر بالله سنة ٣٦٦هـ. وهناك عوامل سياسية أخرى منها حركة البربر في مدينة قرطبة، وكذلك تدهور الأمور المالية. كل هذه العوامل أدت إلى تدهور وتحول المدينة إلى حطام.

الزاهرة:

أسسها الحاجب المنصور محمد بن عبد الله بن عامر المعافري، الذي ساعدته عوامل سياسية وشخصية سنة ٣٦٨هـ/٩٧٨م وهي مقابل مدينة الزهراء وحلت محلها.

أهم المدن العربية في المشرق الإسلامي: حققت الجيوش العربية الإسلامية انتصارات عسكرية على الامبراطورية الساسانية والترك والتكوينات

السياسية السائدة في المشرق وآسيا الوسطى، فوجدوا مدناً ومراكز دينية مجوسية كما اتخذوا إجراءات إصلاحية عمرانية وإدارية.

١ ـ اهتموا بتأسيس المساجد،
٢ ـ وحدات عمرانية
٣ ـ توفير المياه.

من هذه المدن مدينة إصطخر في بلاد فارس دخلها عثمان بن أبي العاص في زمن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وهناك مدينة نيسابور إحدى مدن خراسان تأسست أيام الملك سابور دخلها العرب بقيادة والي البصرة عبد الله بن عامر بن كريز أيام الخليفة عثمان رضي الله عنه، فقد عمرها العرب من جميع النواحي، وتخرج منها عدد من العلماء أمثال الإمام الحسين بن علي النيسابوري وأحمد بن محمد الميداني.

مدينة بخارى:

كانت من أعظم مدن بلاد ما وراء النهر، من المدن القديمة وقد دخلتها الجيوش العربية في زمن خلافة معاوية بن أبي سفيان، وان سعيد بن عثمان بن عفان هو الوالي الذي عقدت له الولاية على المدينة وتحتوي على دار للإمارة.

وقد أسهم العرب في تطور الحضارة في المشرق الإسلامي لاسيما عند فتحهم المدن والمحافظة على معالمها وتوسيع فعاليتها وتنمية مواردها الاقتصادية، وإضافة معالم عمرانية. وقد أسسوا أيضاً مدناً جديدة، فمدينة قزوين مثلاً قد مصّروها وجعلوها مدينة أو مصراً وبنى فيها سعيد بن العاص والي الكوفة المسجد، ولما قدم القائد العربي موسى ٧٨٥ ـ ٧٨٦ إلى بلاد الري بنى مدينة موسى وعند فتح السند ومكران والديبل من قبل القائد العربي محمد بن القاسم بن الحكم بنى في الديبل المسجد الجامع وكذلك الخليفة المهدي إبن الخليفة أبي جعفر المنصور ابتنى مدينة الري وأطلق عليها اسم المحمدية وأسكن فيها الجند وبنى فيها الجامع وابتنى أسد بن عبد الله القسري مدينة أسد آباد سنة ١٢٠هـ/٧٣٧.

شيراز:

مدينة مستحدثة أسسها العرب خلال حركة التحرر. والمقدسي له رأي في تسمية شيراز بشيراز بن فارس وهو مؤسس المدينة وأن العرب هم الذين مصّروا المدينة عندما افتتحوا إقليم فارس.

المنصورة:

من المدن التي أحدثها العرب في القرن الأول للهجرة وقد نُسبت المنصورة إلى الخليفة أبي جعفر المنصور أو نسبة إلى أحد العمال وهو منصور بن جمهور الكلبي ويرجع تأسيسها إلى منصور بن جمهور ويرجع نسبه إلى بني عامر بن عوف وأن سكان المدينة عرب، ولأن محمد بن القاسم الثقفي مؤسسها كان عربياً من ثقيف. وقد وصل إلى الموضع برفقته جيش عربي من أهالي البصرة والكوفة كما أن منظور وأخاه منصور بن جمهور كانا عربيين.

احتوت مدينة المنصورة على الأسواق العامرة واشتهرت بزراعة النخيل وقصب السكر حيث كانت بين المنصورة ومكران مياه وفيرة.

عندما تحدثنا عن الفتوحات العربية الإسلامية لهذه المناطق نجد أن الجيوش العربية الإسلامية لها إسهامات خالدة وواضحة في بناء صرح الحضارة العربية الإسلامية، فلم يهدموا المدن بل قامت إجراءات إصلاحية وعمرانية. وقد أسسوا مدناً جديدة لا زالت آثارها باقية حيث كانت تتمتع بمكانة وأهمية سياسية واقتصادية وحضارية في تاريخنا العربي الإسلامي.

الرأي العام في القرن الثالث الهجري (*)

مراجعة محمد السماك

يعتبر المؤلف عن حق أن القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي - من أخطر حقب التاريخ الاسلامي لما يزخر به من الأحداث والتناقضات والسلبيات. كما انه يكاد يقتصر على بغداد باعتبارها حاضرة الدولة العباسية وشريحة غنية بالأحداث وجامعة لكل شاردة وواردة (ص ٥).

ينطلق المؤلف في دراسته التي تتألف من مقدمة وخمسة فصول تقع في ٢٧٢ صفحة، من التأكيد على «أن المجتمع العربي - الاسلامي لم ينفك خلال قرون عديدة عن مناقشة وبحث أخطر المسائل التي تدخل ضمن دائرة المعرفة الانسانية، وهذه الاحداث والمسائل سواء أكانت سياسية أو دينية أو اجتماعية تمدنا بنماذج عديدة تساعدنا على فهم اتجاهات ومواقف الرأي العام الاسلامي».

يخصص المؤلف القسم الأول من الفصل الأول لتعريف الرأي العام، أنواعه، نشأته في الاسلام وتطوره، ثم مفهوم الرأي العام في الاسلام. وهو يرى أن الرأي العام يتمثل في الاسلام بتعابير شائعة آنذاك كالاجماع والرأي والقياس، والاستحسان، والاستصلاح والجماعة والأمة والأكثرية، وشرع ما قبلنا.

(*) الرأي العام في القرن الثالث الهجري ١٩٨ - ٢٩٥ هـ. ٨١٣ - ٩٠٧ م. د. عادل محيي الدين الالوسي. عن دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٧.

وقد تناول ذلك بالتفصيل في دراسة فقهية. وينقل عن (أحمد أمين)[1] قوله أن الرأي العام في الاسلام لم يكن وليد فترة زمنية محددة بل أن بعض صوره لا تخلو من ملامح قومية تعارف عليها العرب قبل الاسلام.

يرى المؤلف أن الرأي العام العربي قبل الاسلام تبلور من خلال بعض المؤسسات القبلية كمجلس الملأ أو مجلس شورى القبيلة (ص ٢٢) إلا أن الاسلام هدم شكل القبيلة والاسرة المعروف آنذاك ومحا منه الشخصية الفردية والموالاة والجماعات المخالفة (ص ٢٤).

ويشكل منصب الخلافة الذي شغر بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم هاجس الناس الاول، إلا أن مجيء الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) بطريقة شرعية مطابقة لمبدأ الانتخاب والشورى قد أرضى الجمهور الأعظم من المسلمين وصار هذا الانتخاب تقليداً سارت عليه الخلافة الراشدة (ص ٢٥) وفي العصر الأموي ظهرت طريقة أخرى لنصب الخليفة ومن بعده اطردت فأصبحت عادة هي أن يعين الخليفة الحاكم خليفة أو ولي عهد (ص ٢٥) ويعتبر معاوية بن أبي سفيان أول من استحدث نظام الوراثة في الخلافة.. هذه الاجراءات والمستحدثات لم ترق جمهور المسلمين (ص ٢٥). وهكذا نرى أن مسألة الخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ وما تلاحق من صراعات ومناورات استهدفت السلطة بالدرجة الأولى (ص ٢٦).

وفي القرن الثالث الهجري تعاظمت قوة الرأي العام الاسلامي الذي ضم الفئات المرفهة التي تشكو التخمة (بنى المتوكل لابنه أبي عبدالله المعتز بالله قصراً في قادسية سر من رأى وبينه وبينها أربعة فراسخ بمبلغ خمسة وعشرين مليون درهم ص ٦٨) وتلك التي تعيش على الكفاف (تعرض أفراد الفئة المثقفة لظروف معاشية قاسية، وبخاصة الأدباء والمتنورون الذين رفضوا تزييف الكلمة وارتضوا القناعة التي لم تغنهم عن جوع أو عطش حتى عمد بعضهم إلى حرق كتبه.. ص ٧٣).

---

(١) فجر الاسلام ـ ص ٨٠.

دراسة المجتمع الاسلامي في القرن الثالث الهجري التي يقدمها المؤلف في الفصل الثاني من الكتاب تحدد سمات هذا المجتمع وطبقاته المتعددة.

يجد المؤلف أن الرأي العام في هذا العصر يتمثل في التنظيمات السياسية والحركات الدينية والثورات ورجال الأدب والفن والفكر، وكذلك في الطوائف والكتل الاجتماعية المتنوعة (ص ٥٤). وقد صنف هذه الجماعات على أساس مواقفها من السلطة والنظام الاجتماعي القائم آنذاك.

فكان المؤيدون والمبررون الذين يتمثلون في الطبقات والفئات المنتفعة، وفي فرقة الجبرية ومن يقول بالارجاء، وكذلك معظم من يسمون بفلاسفة الاسلام ممن أقر الحكم الفردي والطبقية والرق، وإبقاء الملكية الفردية بلا حدود (ص ٥٤).

وكان المعارضون، ومنهم الثوار (بقية الخوارج واتجاهات بعض طوائف الشيعة، والنظريون مثل اخوان الصفا، والفوضويون كالعيارين والشطار).

وبين هؤلاء وأولئك، كان المعتزلون للصراع طلباً للخلاص الفردي مثل الزهاد والصوفية.

إلى ذلك، كان هنالك انقسام المجتمع الاسلامي أو الأمة الاسلامية على نفسها ويتمثل ذلك في الأنبياء الجدد (مدعي النبوّة) وحركة الردة والصراع على الخلافة (ص ٥٥) ابتداء بمؤتمر السقيفة ثم مجلس الشورى، والفتنة الكبرى، فحرب الجمل، فموقعة صفين، فالتحكيم، وقد ظهرت في ذلك أحزاب وأحداث كثيرة.

وكان هناك انقسام موقف الرأي العام من السلطة والنظام الاجتماعي (ثورة الخوارج والقدرية) من جهة، والمرجئة من جهة ثانية، والمعتزلة (بقولهم المنزلة بين المنزلتين) من جهة ثالثة.

وكان هناك الانقسام الطبقي الذي حتمته طبيعة المجتمع العربي الذي صار منفتحاً متعدد الحاجات والرغبات والمصالح والخدمات بفعل الآفاق الجديدة التي هيأها الاسلام للعرب (ص ٥٦).

وكان هناك الانقسام العنصري أو ما يسمى بحركة الشعوبية والصراع بين الكتّاب العرب والأعاجم.

إن التمايز الطبقي والاضطراب السياسي والانقسام القومي والديني سمات عامة تطبع المجتمع الاسلامي عموماً ومجتمع القرن الثالث على وجه الخصوص، هذه السمات أدت إلى ضعف السلطة المركزية؛ كما أن سوء الأحوال الاقتصادية التي أنّ منها المعدومون قبل غيرهم قد صعّدت من سخطهم وتذمرهم ودفعت بهم للانضمام إلى كل حركة تنشد الاصلاح وتدعيه (ص ٥٩).

من خلال ذلك يخرج المؤلف بالاستنتاج الهام والخطير الآتي: إن ظاهرة التجزؤ السياسي قد رافقت الدولة الاسلامية منذ قيامها وهي عندي تكمن في طبيعة المجتمع الاسلامي وريث التكوين القبلي العربي وفي مطاطية النظام الجديد ودعوته الشمولية وأهدافه الأممية، مما استدعى وجود عناصر وشعوب متعددة تتعصب لوجودها وانتمائها القومي كما تتعصب لارتباطها الاسلامي (ص ٥٩).

تمثلت ظاهرة التجزؤ والانقسام في العصر العباسي بنشوء دويلات عربية في الغرب كدولة الادارسة والأغالبة والطولونية والحمدانية، كما نشأت إمارات أخرى في الشرق معظمها غير عربي كإمارة الطاهريين والصفاريين والسامانيين والبويهيين والغزنويين.

أضف إلى ذلك أن المجتمع الاسلامي بعد التوسع والفتوح والامتزاج بالحضارات الاجنبية قد أصبح أكثر عصرية وتعقيداً مما اقتضى بروز مسائل جديدة لم يكن يعرفها المسلمون الأوائل وليس لها من سابقة يقيسون عليها، لذلك ترك البتّ فيها إلى مبدأ الاجتهاد، كل يفتي وفق ما يمليه عليه اجتهاده، فكان الاختلاف المذهبي الذي تشعب وتعمق بمضيّ الزمن والتطور (ص ٦٠).

هنا يقفز المؤلف إلى الاستنتاج الخطير الآتي «بالنسبة للمجتمع الاسلامي فإنه مع وجود الاسلام كنظام له نظريته الاصلاحية فإن هذا المجتمع لم يخل من نواقص وعيوب أدت إلى تجزئة وحدته ومرد ذلك في رأيي أن مبادىء الاسلام

ظلت نظرية لم تجد تطبيقاً لها طوال العصور الاسلامية المختلفة خلال فترة التكوين فالنظام السياسي في العصرين الأموي والعباسي وراثي انقلابي يفتقر إلى الديمقراطية وإلى مبدأ الشورى الذي أقره الاسلام» (ص ٦١).

يعالج الفصل الثالث عوامل تذمر الرأي العام. فيصنفها المؤلف إلى ثلاثة:

العوامل الاقتصادية وفيها يتحدث عن اثر الغلاء، وارتفاع الاسعار. وينقل عن ابن الجوزي[٢] انه لما حاصر اسماعيل بن يوسف الذي يدعي النسب إلى الامام علي (رضي) مكة سنة (٢٥١ هـ - ٨٦٥ م.) «هلك أهلها جوعاً وعطشاً، فبيع الخبز الثلاث أواق بدرهم واللحم الرطل بأربعة، وشربة الماء بثلاثة دراهم». ويقدم أمثلة عن الفاقة وندرة الأقوات وعن تأخر الأرزاق وشغب الجند «هذه الشكوى المتكررة التي لم يخل منها عهد من عهود بني العباس في القرن الثالث الهجري كانت ظاهرة عامة تنشد الاصلاح وتحسين الاوضاع الاقتصادية أول الأمر وإذا لم تجد لها اذناً صاغية تلجأ إلى أساليب العنف، وفي بعض الاحيان إلى تغير مواقع السلطة كخلع الخليفة، أو تنحية الوزير، كما أن هذه الشكوى لا يمارسها معارضو السلطة وحدهم، بل قد تصدر من جند الخليفة نفسه، كما حدث سنة (٢٧٠ هـ - ٨٨٣ م.) (ص ١٣١).

بعد ذلك يعالج المؤلف العوامل السياسية والاجتماعية والفكرية، ويقف بصورة خاصة أمام عامل التذمر من النفوذ الأجنبي. فالمجتمع الاسلامي في القرن الثالث الهجري - القرن التاسع الميلادي - ضج بعناصر رئيسة ثلاثة هم العرب والفرس والأتراك، ومع أن التراث الاسلامي كان مشتركاً بينهم، كل منهم يفخر به علناً فإن لهم أطماعاً وأحلاماً قومية يعملون للوصول إليها سراً (ص ١٣٥). وبعبارة أخرى رأي عام اسلامي يضم في ثناياه آراء متباينة عربية وأجنبية، وكل يبدي تذمراً ويحاول السيطرة والتسلط على حساب العنصر العربي (ص ١٣٥).

ويعزو المؤلف انحلال النظام الاداري إلى أمرين أساسيين. الأول هو طرق

(٢) ابن الجوزي - المنتظم ج ٥ - ص ٢٦.

التولية والعزل (لقد جعل بنو العباس الوظائف الحساسة كالوزارة في الفرس مكافأة لهم لدورهم البارز في قيام الدولة العباسية. ص ١٤٤). وحين تسلط الأتراك في الربع الثاني من القرن الثالث الهجري ضعف مركز الوزارة وانتقلت السلطة الفعلية إلى الجيش (ص ١٤٥).

وفي إشارة إلى دور الرشوة، نقل الأبيات المعبرة الآتية عن الفخري[٣]:

وزير لا يمل من الرقاعة يولي ثم يعزل بعد ساعة
ويدني من تعجل منه مال ويبعد من توسل بالشفاعة
إذا أهل الرشا صاروا إليه فأحظى القوم أوفرهم

أما الأمر الثاني فهو أساليب جباية الضرائب. لقد وجدت الحركات المناوئة للسلطة العباسية في الظلم الفادح الذي أثقل كاهل الفئات الكادحة سبيلاً لاستقطاب تأييد الرأي العام، كالذي حصل في حركة الزنج والقرامطة والبابكية وغيرها (ص ١٥١).

وفي القسم الأخير من هذا الفصل يتحدث المؤلف عن الفتن والازمات بشقيها السياسية الاجتماعية، والفكرية الدينية.

أول هذه الفتن هي الفتنة بين محمد الأمين وأخيه عبدالله المأمون على أمر الخلافة، فقد رافق هذه الوحشة نزاع قومي بين العرب والفرس، وانقسم الرأي العام العباسي إلى فريقين. فريق يؤيد الأمين وجله من العرب من أهل بغداد، وفريق آخر مع المأمون وجله من الفرس من أهل خراسان. (ص ١٥١).

وشهد القرن الثالث الهجري حركة بابك الخرمي التي نقمت عليها جماعة العامة وجمهور المسلمين في بغداد وخارجها ووجدوا فيها خروجاً على الدين وضرباً من الكفر (ص ١٥٨) واعتبرها العرب رغبة في إعادة ملك فارس (ص ١٥٨)..

(٣) الفخري، الآداب السلطانية ـ ص ٢١٥.

وتعـاطفت مع هـذه الحركـة أمم أخرى من غـير العرب ولا سيـما الفـرس ووجدت فيها خلاصاً من الحكم العـربي يتيح لهم إعادة أمجـادهم السالفـة (ص ١٥٩) ورأت فيها الامبراطورية الرومانيـة عامـل هدم وضعف للدولـة العباسيـة وفرصة قد تمنحهم النصر والغلبة وحصر المد الاسلامي (ص ١٥٩).

وشهد القرن الثالث للهجرة أيضاً حركة الزنج التي استأثرت باهتـمام الرأي العـام الاسلامي مـدة تزيـد على أربـع عشرة سنة (٢٥٥ ـ ٢٧٠ هـ ./٨٦٨ ـ ٨٨٣م.) وقـد دعا لهـا علي بن محمـد الـذي عمـد إلى راية كتب فيهـا بحمـرة وخضرة الآية: ﴿إن الله اشـترى من المؤمنـين أنفسهم وأمـوالهم بـأن لهم الجنـة يقاتلون في سبيل الله﴾ واتخـذهـا شعـاراً لـه (ص ١٦١).

وشهد الحركة القرمطية. وقـد بالـغ القرامـطة في فرض الضرائب العـديدة عـلى اتبـاعهم التي كـانت تحمـل إلى «بيت الجـماعة وتـوزع منـه الأمـوال عـلى المحتاجين من القرامطة حتى لم يبق منهم فقير» (ص ١٦٤).

أمـا أهم المنازعـات الفكريـة والدينيـة التي أشـار إليهـا المؤلف فهي «محنـة القـرآن» التي بدأت في عهـد المأمـون واستمرت في أيـام المعتصم والواثق إلى أن نهى المتوكل عن القول بخلق القرآن والجدل في الكلام. كان للمناظرات نتائـج سلبيـة أدت إلى انقسام الـرأي العـام الاسـلامي وظهـور المجـادلات الكـلاميـة والمنازعات الدينية (ص ١٦٥).

ومن المنازعات الفكرية أيضـاً موقف السلطة العبـاسية من العلويـين، وقد حاول المأمون ارضاءهم والتقرب إليهم عندما عهد بـالخلافـة من بعده إلى عـلي ابن موسى الرضا في حين أن المتوكل قد جاهرهـم العداء ونكّل بهم (ص ١٦٩).

يتنـاول المؤلف في الفصـل الخـامس مـوقف الـرأي العـام الاسـلامي من المؤسسات الرسمية، وتحديداً من الخلافة والقضاء.

بالنسبة للخلافة يؤكد المؤلف أن الخلافة الراشدة لم تخرج عن مبدأ الشورى الاسلامي والرضا الجماهيري المتمثلين في البيعة الخاصة والعامة، إلا أن الخلاف بشأنها قد احتدم في العهد الأموي لما استحـدث الأمويـون نظام التـوريث الذي

أضعف الدولة وقسم الأمة بين مؤيد ومعارض، ومعارض متطرف يعوم الخلافة لكل الناس أنّى كانت طبيعتهم التي ينتمون إليها كما يقول بذلك الخوارج (ص ٨).

بعد الفترة الراشدة خرجت الخلافة من إطارها الاختياري الذي يستلزم بيعة الأمة ورضاها إلى ملكية وراثية تستند على نظام التوريث الذي ادخله معاوية بن أبي سفيان (ص ١٧٤).

استندت الخلافة العباسية إلى نظرية الحق الملكي المقدس The Divine Right of Kings أي الحكم بتفويض من الله لا من الشعب وهي نظرية أدخلها الفرس وقد تمثلت بقول المنصور: إنما أنا سلطان الله في أرضه (ص ١٧٦).

أصبحت الخلافة في القرن الثالث الهجري في نظر الكثيرين من الناس مجرد منصب إسمي لا سلطة فعلية له قابل للتغيير والتبدل من وقت لآخر تبعاً لمشيئة الأمراء الأتراك أصحاب النفوذ الحقيقي وليس للخليفة إلا مظاهر السلطة الدينية (ص ١٥٦). هذه المظاهر الجديدة التي استحدثت كنظام الوراثة ومظاهر الترف والبذخ والأبهة ودخول العنصر الأجنبي في الحياة العامة «والمظهر الأخير في نظري أهم كل المظاهر فعالية (ص ١٧٦) كان لها دور بارز في احتدام الصراع العنصري وفي قيام الفتنة بين الأمين والمأمون».

وينقل المؤلف عن ابن كثير[٤] وصفه لبغداد سنة (١٩٧ هـ. - ٨١٢ م.) قائلاً: «والناس في بغداد في قلاقل وأهوية مختلفة وقتال وحريق وسرقات وساءت بغداد فلم يبق فيها أحد يرد على أحد كما هي عادة الفتن». وفي ذلك قال أحد الشعراء:

من ذا أصابك يا بغداد بالعين ... ألم تكوني زماناً قرّة العين

ويروي المؤلف في هذا الفصل كيف أن الخلافة أصبحت ألعوبة بيد الامراء الأتراك يولون ويعزلون من شاءوا (ص ١٨٣).

---

(٤) ابن كثير ج ١٠، ص ٢٣٨.

أما بالنسبة للقضاء، فإن المؤلف يؤكد أن القضاء الذي حافظ على هيبته واستقلاله بعيداً عن السياسة وميول الحاكمين زمن الراشدين، وفي عهد بعض الخلفاء الأمويين استجدت عليه في العصر العباسي أمور كثيرة منها تأثره بالسياسة وابتعاده عن روح الاجتهاد في الاحكام وذلك لظهور المذاهب، فكان القاضي في العراق يحكم وفق مذهب أبي حنيفة، وفي الشام والمغرب وفق مذهب مالك، وفي مصر وفق المذهب الشافعي (ص ١٨٩)

مع ذلك تميز العصر العباسي بأمرين:

الأمر الأول ابتداع منصب قاضي القضاة الذي يشبه إلى حد ما منصب وزير العدل اليوم، الأمر الثاني توسيع سلطة القضاة. وكان لكل ولاية قضاة يمثلون المذاهب المختلفة (ص ١٨٩) مع ذلك اتسم الموقف من القضاء بالنقد اللاذع الساخر «إذ فقد قدسيته وأصبحت أحكامه عرضة للأهواء والرغبات وسخر منه الرأي العام الاسلامي» (ص ٩). ويقدم المؤلف مجموعة من الحكايات والنوادر والاشعار والاخبار تصور هذا الواقع.

وينقل المؤلف عن الثعالبي[٥]، قصة القاضي يحيى بن أكثم قاضي المأمون الذي كان متهماً بحبه للغلمان. فيقول: انه كان إذا رأى غلاماً يفسده وقعت عليه الرعدة وسال لعابه وبرق بصره وكان لا يستخدم في داره إلا المرد الملاح ويقول: «قد أكرم الله تعالى أهل جنته بأن أضاف عليهم الغلمان في حال رضاه عنهم لفضلهم على الجواري فما بالي لا أطلب هذه الزلفى والكرامة في دار الدنيا معهم».

هذا الشذوذ كان مدعاة لسخرية الرأي العام الاسلامي لشيوع صيته في أكثر بقاع الدولة (ص ١٩١).

في الفصل الخامس والأخير من الكتاب يحدد المؤلف مراكز تجمع الرأي العام في بغداد.

---

(٥) الثعالبي ـ ثمار القلوب. ص ١٥٦.

أول هذه المراكز هي السجون، وأشهرها سجن المطبق الذي يعتبر من أكبر أماكن تجمع الـرأي العام في العصر العبـاسي لكثرة من فيـه من السجناء الذين ضاق بهم في بعض الفترات عـلى سعته (ص ٢٠٤). وفي زمن الخليفـة المعتصم بنى حبس في بستان موسى بسامراء، وكان لا يسجن فيه إلا من عظم أمره وكـبر جرمه وخاصة الخصوم السياسيون (ص ٢٠٦). ومن السجون المعـروفة كـذلك سجن باب الشام (نسبة الى موقعه في بغداد).

لم تكن السجون مأوى اللصوص والمجرمين فقط. فقد كان لسوء الاحـوال الاقتصادية أثر في انتشار التعامل بـالدين والتسليف، كـما أدى تدهـور الأوضاع السياسية والاجتماعية إلى تفشي الرشوة والمحسوبية والاختـلاس لذلـك أصبحت الديون والمصادرات سبباً يؤدي إلى السجن (ص ٢٠١).

والسجن كان عقوبة للسياسيين أيضاً «وندر من نجـا من الوزراء ولم يسجن وربما قتل ولم يحبس» (ص ٢٠١).

وإذا ما جاهـر أحد بشتم الـرسول أو الأئمـة وادعى الإلحاد وعـاب الأديان فإن مصيره السجن وقد يقتل إذا ما ثبت كفره والحـاده بعلم ورضى الرأي العـام الاسلامي (ص ٢٠٢).

ولما تشدد المأمون ومن جاء بعده.. في محنة خلق القرآن، أصبح ذلك بيـد الخليفة وبطانته لحبس وتعذيب من يخالف هذا الـرأي الذي يمثـل هوى السلطة آنذاك، فقد حبس الإمام أحمد بن حنبل زمن المأمون والمعتصم وتعرض لتعذيب قاس إلى أن فقد وعيه تحت تأثير السياط (ص ٢٠٣).

ولعل أكثر خلفاء بني العباس عناية واهتـماماً بـالسجون واصـلاح حالهـا هو المنتصر بـالله، فقد خصّص لهـا في ميزانيتـه ١٥٠٠ دينار في الشهـر «وعـين لهم اطباء كانوا يدخلون على المساجين ويحملون الأدوية والأشربة ويطوفون على سائر الحبوس ويعالجون فيها المرضى كما جعل لهم ديواناً خاصـاً تكتب فيه قصصهم في دفاتر خاصة يرجعون إليها دائماً» (ص ٢١٣).

بعد السجون تشكل الأسواق مركز تجمع دائم للرأي العام. والاسواق عند

العرب لم تقتصر على البيع والشراء بل اشتهرت بكونها مجتمعات تعقد فيها العقود والمعاهدات والاتفاقات ومواقع يعلن فيها كل ما له أثر بالجماعة وساحات محاكم. . . ومراكز يتجمع فيها الرأي العام قبل الاسلام (ص ٢١٤).

بتطور العرب. . تعددت هذه الأسواق. . وقد تفوقت بغداد على سواها من المدن الاسلامية بكثرة أسواقها لتمتعها بمركز سياسي مرموق باعتبارها حاضرة الدولة العباسية ولموقعها الستراتيجي الذي جعل منها محطاً لأنظار القريب والبعيد والخاص والعام من الناس (ص ٢١٥). شهدت أسواق بغداد وخاصة أسواق الكرخ أحداثاً جسيمة وحركات شغب كثيرة (ص ٢١٦). وانتشرت في بغداد أسواق لها تسميات بحسب ما يباع فيها وهي ما يمكن أن ندعوه بالأسواق المتخصصة كسوق اللحم التي تعرض فيه الماشية، وسوق القصابين، وسوق دار البطيخ، وهناك أسواق بأسماء بعض أيام الاسبوع، كسوق الثلاثاء في بغداد بالجانب الشرقي (ص ٢١٨) وقد تجمع فيه جند أحمد بن الموفق لما دخل بغداد برأس صاحب الزنج. . ووجدت في بغداد سوق خاصة لبيع النبيذ ومنهم من يبيع فيها الدواء فكان الناس يؤمون هذا السوق لشرب النبيذ بحجة شراء الدواء (ص ٢٢٠).

ومما يتميز به القرن الثالث الهجري انتشار الرقيق بأعداد كبيرة كظاهرة اجتماعية ورافق ذلك وجود أسواق خاصة في المدن لعرض وبيع وشراء هذا الرقيق وقد سميت بأسواق النخاسين (ص ٢٢١). كانت هذه الأسواق مراكز لتجمع الرأي العام منهم الشاري والبائع والعارض والمنادي والمتفرج، ومنهم الساخط، الذي وجد في هذه التجارة مأساة انسانية (ص ٢٢١).

إلى جانب الاسواق العمومية لبيع الرقيق هناك أسواق أخرى صغيرة توجد عادة في الدور والمنازل الخاصة (ص ٢٢٢).

تميزت أهمية الأسواق كمراكز لتجمع الناس من خلال أحداث الزنج (ص ٢٢٣).

ومن مراكز تجمع الرأي العام أيضاً المساجد. فمنذ ظهور الاسلام أصبح

المسجد أقدس مكان للعبادة وأفضل مركز لادارة شؤون الدولة السياسية والاجتماعية أيام الحرب والسلم (ص ٢٢٥). وقد استمر المسجد في القرن الثالث الهجري مركزاً لتجمع الرأي العام الاسلامي في العبادة وعند الازمات والشدائد، ومنبراً يدعى الناس فيه للجهاد والولاء والنصيحة والموعظة الحسنة (ص ٢٢٧)، وتعليمهم أمور دينهم وإلى ما يراد منهم فعله محاربة للباطل والمنكر والأوضاع الشاذة (ص ٢٢٨).

ومن أبرز مساجد بغداد، جامع المنصور، وجامع الرصافة وجامع القطيعة وجامع براثا. وينقل المؤلف عن ابن بطوطة[٦] قوله ان ببغداد من المساجد التي يخطب فيها وتقام فيها الجمعة أحد عشر مسجداً منها بالجانب الغربي ثمانية وبالجانب الشرقي ثلاثة والمساجد سواها كثيرة جداً (ص ٢٣١).

إضافة إلى ذلك هناك الأماكن التي يتردد الناس عليها في المناسبات والاعمال اليومية من هذه المراكز الحمامات التي وجد منها الكثير في بغداد وخارجها، ومجالس المناظرة والمناقشة والجدل بعد أن أظهرت محنة القرآن وتباينت الفرق والمذاهب الاسلامية، والمكتبات التي انشأها بعض الخلفاء كدار الحكمة، أو بيت الحكمة في بغداد (ص ٢٣١).

وتأتي الاعياد الدينية في مقدمة المناسبات المفرحة التي توفر للناس فرحة الاجتماع في المسجد لاداء صلاة العيد.. حيث يتعارف المصلون (ص ٢٣٢) وهناك حفلات الزواج وما يرافقها من ولائم ودعوات ومجالس طرب وغناء، ويلاحظ على هذه الولائم كونها مركزاً لتجمعات الطبقة الخاصة دون العامة التي تتضور جوعاً (ص ٢٣٢).

ومن المراكز التي شهدها القرن الثالث الهجري مجالس المناظرة والمناقشة التي عقدت بأمر الخلفاء أنفسهم. وقد ظلت الأماكن الدينية كالعتبات المقدسة ومقابر الأئمة والصالحين من أهم المراكز التي ازدحم فيها الناس (ص ٢٣٤).

---

(٦) رحلة ابن بطوطة، ج ١، ص ١٤٠.

ويكتظ الناس حول الجنائز ومدافن الموتى. وتعتبر جنازة أحمد بن حنبل من أشهر جنائز القرن الثالث الهجري لكثرة من حضرها من الناس. وقد قدر ابن خلكان(٧) عددهم بثمانمائة ألف من الرجال وستون ألف من النساء.



(٧) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان، ج ١ ـ ص ٤٨.

المساهمون في هذا العدد

صالح أحمد العلي

رئيس المجمع العلمي العراقي. أحد كبار أساتذة التاريخ الإسلامي في الوطن العربي. كتب أطروحته للدكتوراه عن مدينة البصرة في الأربعينات. وصدرت له بعد ذلك بحوث وكتب ودراسات عن التاريخين الاجتماعي والاداري للإسلام والمدن الإسلامية. حصل عام ١٩٨٨ على جائزة الملك فيصل عن بحوثه في المدن الإسلامية.

عبد العزيز المقالح:

مدير جامعة صنعاء، ومدير مركز الدراسات والبحوث اليمنية، وأحد كبار أدباء الوطن العربي وشعرائه المعروفين. من دواوينه الشعرية: لابُدّ من صنعاء (١٩٧١)، والخروج من دوائر الساعة السليمانية (١٩٨١)، وأوراق الجسد العائد من الموت (١٩٨٦). ومن دراساته الأدبية: شعر العامية في اليمن، وقراءة في أدب اليمن المعاصر، والشعر بين الرؤية والتشكيل، وثرثرات في شتاء الأدب العربي. ومن أعماله الفكرية: قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة، والزبيري ضمير اليمن الثقافي والوطني.

بابر يوهنسن Baber Johansen:

أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة برلين الحرّة. نشر دراسات كثيرة في الفقه الحنفي مفاهيم وتطوراً (قارن بالعدد الثاني من مجلة الاجتهاد حيث قام د. رضوان السيد بمراجعة إحدى دراساته).

رضوان السيد:

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي

(١٩٨٤)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (١٩٨٥)، والاسلام المعاصر (١٩٨٦)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٩٠)، والإعتزال في الفتنة: دراسة في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (١٩٩٠)، وسياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (١٩٩٠). نشراته: الأسد والغوّاص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (١٩٧٨)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (١٩٧٩)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (١٩٨٧)، ونصيحة الملوك للماوردي (١٩٩٠)، والإشارة إلى أدب الامارة للمرادي (١٩٨١)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (١٩٨٣)، وتحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك للطرسوسي (١٩٩٠).

حسين عبد الله العمري:
أستاذ التاريخ الحديث بجامعة صنعاء، وعضو مجلس الشورى باليمن. له دراسات كثيرة في التاريخين الديني والسياسي لليمن في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كما في تاريخ اليمن العام. أهمّ آثاره: المنار واليمن (١٩٨٧)، ومصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني. ونشر ديوان الشوكاني، وتاريخ مدينة صنعاء للرازي، وعودة الأتراك إلى صنعاء للحرازي.

أ.ج لوندين A.G.Lundin:
أستاذ الدراسات السامية بأكاديمية العلوم بلينينجراد. له دراسات في التاريخ اليمني القديم، والنقوش اليمنية والحبشية.

نوري عباس العلواني:
أستاذ بكلية التربية بجامعة صنعاء للتوجيه والتخطيط التربوي. له دراسات في التربية العربية الحديثة، والنظم التربوية.

الشيخ طه الولي:
عالم من علماء المسلمين بلبنان. له دراسات كثيرة في التاريخين الديني والسياسي للمسلمين. أهمّ مؤلفاته: المساجد في الإسلام، والإمام الأوزاعي، وتراث الإسلام في بيت المقدس مدينة السلام.

محمد بدوي:
كاتب وشاعر مصري. درس الأدب العربي بجامعة القاهرة. ويعمل الآن مدرِّساً للغة العربية بجامعة صنعاء. صدر له كتاب: الجحيم الأرضي - دراسة في شعر صلاح عبد الصبور. وله تحت الطبع كتاب عن الرواية الحديثة بمصر. وله دراساتٌ نقديةٌ وقصائد في: فصول والكرمل، والأقلام، وإبداع، وأدب ونقد.

محمد السماك:

صحفي وكاتب، خبير في مسائل السياسة الإعلامية. أهم مؤلفاته: القرار العربي في الأزمة اللبنانية (١٩٨٤)، الإرهاب والعنف السياسي (١٩٨٦)، تأملات في الدين والإنسان والسياسة (١٩٩٠). الأقليات بين العروبة والإسلام (١٩٩٠)، ترجم عن الانكليزية: النبوءة والسياسة (١٩٨٨).

خالد زيادة:

أستاذ الفكر العربي في الجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس من مؤلفاته: اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (١٩٨١)، والصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءة منهجية في سجلّات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر (١٩٨٣)، وتطور الرؤية الإسلامية إلى أوروبا (١٩٨٤). ونشر لسليمان البستاني: عبرة وذكرى: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده (١٩٧٨)، ولمحمود رئيف أفندي: التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية (١٩٨٥)، وللشيخ حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان (١٩٨٢)، وللشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية (١٩٨٦)، والحصون الحميدية (١٩٨٧).

علي زيعور:

أستاذ الدراسات الإسلامية بقسم الفلسفة بالجامعة اللبنانية، بيروت. له اهتمام خاصّ بالجوانب النفسية والتربوية للفكر العربي الإسلامي قديماً وحديثاً. أهمّ مؤلفاته: موسوعة التحليل النفسي والاناسي للذات العربية (في عشرة أجزاء)، وتاريخ الفلسفة الهندية.

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

التجدد والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي(١)

صيف العام ١٩٩٠

* * * *

التجدد والاجتهاد في الفكر العربي الاسلامي(٢)

خريف العام ١٩٩٠

* * * *

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال الحضاري العربي الإسلامي

شتاء العام ١٩٩١

* * * *

البداوة والحضارة في التاريخ العربي

ربيع العام ١٩٩١

* * * *

الأمة والجماعة والدولة
إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام
في المجال السياسي العربي الإسلامي
صيف العام ١٩٩١

****

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
إشكاليات الاقتصاد السياسي للدولة
العربية الإسلامية
خريف العام ١٩٩١

****

التعرُّب والتمدُّيُنُ والتوحدُّ
قضايا اللغة والسياسة والهوية في
المجال الحضاري العربي الإسلامي
شتاء العام ١٩٩٢

****

قضايا العمل والكسْب والتراكمُ
في المجال العربي الإسلامي
ربيع العام ١٩٩٢

****

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

التجدد والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي(١)

صيف العام ١٩٩٠

****

التجدد والاجتهاد في الفكر العربي الاسلامي(٢)

خريف العام ١٩٩٠

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال الحضاري العربي الإسلامي

شتاء العام ١٩٩١

****

البداوة والحضارة في التاريخ العربي

ربيع العام ١٩٩١

****

الأمة والجماعة والدولة
إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام
في المجال السياسي العربي الإسلامي
صيف العام ١٩٩١

* * * *

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
إشكاليات الاقتصاد السياسي للدولة
العربية الإسلامية
خريف العام ١٩٩١

* * * *

التعرُّب والتمدْيُنُ والتوحدُّ
قضايا اللغة والسياسة والهوية في
المجال الحضاري العربي الإسلامي
شتاء العام ١٩٩٢

* * * *

قضايا العمل والكسْب والتراكمُ
في المجال العربي الإسلامي
ربيع العام ١٩٩٢

* * * *


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی